UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

CARLOS AUGUSTO VAILATTI

Um Olhar Sobre o Simbolismo Mágico-Religioso no Livro de Êxodo

São Paulo
2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

Um Olhar Sobre o Simbolismo Mágico-Religioso no Livro de Êxodo

Carlos Augusto Vailatti

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Profa. Dra. Suzana Chwartz

São Paulo
2016

DEDICATÓRIA

לְמוֹשֶׁה
אִישׁ מְשֻׁכָּל בְּכָל-חֲכָמַת מִצְרָיִם
שֶׁנִּיא־כַח בְּדַבָּרָיו וְרַב-פְּעָלִים

A Moisés,
homem instruído em toda a sabedoria dos egípcios,
poderoso em suas palavras e grandes feitos. (Atos 7:22).
(*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me conceder graciosamente o dom da vida e também por permitir que pudesse chegar até aqui em meus estudos acadêmicos.

A minha orientadora, Profa. Dra. Suzana Chwartz, por ter-me aceitado como seu orientando, por ter acreditado no meu projeto acadêmico, pelas inestimáveis sugestões dadas a minha tese e também pelo irrestrito apoio e amizade.

Ao Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo, pelas excelentes aulas ministradas, pela amizade e também pelas valiosas sugestões e correções feitas ao meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Moacir Aparecido Amâncio, pelas aulas ministradas, pela amizade e pelas importantes observações referentes a minha pesquisa.

Aos professores, Dr^a Marta Francisca Topel e Dr. Pedro Paulo Abreu Funari, pelas preciosas contribuições dadas durante o meu Exame de Qualificação.

Aos funcionários da secretaria do Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo, especialmente ao Luís, a Patrícia, ao Álvaro e ao Jorge, pela solicitude e amizade.

A CAPES, pela concessão da bolsa de estudo para o doutorado.

E, por fim, mas não menos importante, a minha esposa, Noeli Guimarães Vailatti, pelo apoio, companheirismo e incentivo durante todos estes anos de estudo.

RESUMO

A presente tese visa analisar algumas passagens bíblicas do livro de Êxodo, situadas especialmente entre os capítulos 4 a 14, a partir do referencial teórico do simbolismo mágico-religioso. Para alcançar esse propósito, dividiremos a nossa pesquisa em quatro partes. Em primeiro lugar, buscaremos compreender o significado do símbolo, bem como a sua importância para a Bíblia Hebraica como um todo e, especialmente, para o livro de Êxodo. Em segundo lugar, dissertaremos sobre o significado da magia e da religião, percorreremos as principais teorias antropológicas e sociológicas a esse respeito e, então, justificaremos o emprego do termo composto “mágico-religioso” em nossa pesquisa. Em terceiro lugar, discorreremos sobre o fenômeno do mágico-religioso na Bíblia Hebraica. Por fim, em quarto e último lugar, com o auxílio do instrumental simbólico mágico-religioso previamente construído, apresentaremos a nossa tradução e respectiva exegese de alguns trechos do livro de Êxodo, compreendidos entre os capítulos 4 a 14. Para isso, nos basearemos no texto hebraico massorético presente na edição crítica padrão do *Tanakh*, isto é, a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, editada por Karl Elliger e Wilhelm Rudolph, a qual encontra-se atualmente em sua quinta edição revisada. Com esse trabalho pretendemos contribuir para os estudos concernentes à Bíblia Hebraica e, sobretudo, ao livro de Êxodo.

Palavras-chave: Bíblia Hebraica, Êxodo, Magia, Religião, Simbolismo.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze some biblical passages of the book of Exodus, especially situated between chapters 4-14, from the theoretical framework of magic-religious symbolism. To achieve this purpose, we will divide our research into four parts. First, we will seek to understand the meaning of the symbol, as well as its importance to the Hebrew Bible as a whole and especially to the book of Exodus. Second, we will discourse about the meaning of magic and religion, we will cover the main anthropological and sociological theories about it and then we justify the use of the compound term “magical-religious” in our research. Third, we will discuss on the phenomenon of the magical-religious in the Hebrew Bible. Finally, in fourth and last place, with the help of magical-religious symbolic instrumental previously constructed, we will present our translation and its exegesis of some excerpts from the book of Exodus, ranging from chapters 4 to 14. For this, we will base on the Hebrew Masoretic text present in the standard critical edition of the *Tanakh*, that is, the *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, edited by Karl Elliger and Wilhelm Rudolph, which is currently in its fifth edition revised. With this work we intend to contribute to the studies concerning the Hebrew Bible and especially the book of Exodus.

Keywords: Hebrew Bible, Exodus, Magic, Religion, Symbolism.

ABREVIATURAS DOS LIVROS DA BÍBLIA HEBRAICA

Gn	Gênesis	Ec	Eclesiastes
Êx	Êxodo	Ct	Cântico dos Cânticos
Lv	Levítico	Is	Isaías
Nm	Números	Jr	Jeremias
Dt	Deuteronômio	Lm	Lamentações de Jeremias
Js	Josué	Ez	Ezequiel
Jz	Juízes	Dn	Daniel
Rt	Rute	Os	Oseias
1 Sm	1 Samuel	Jl	Joel
2 Sm	2 Samuel	Am	Amós
1 Rs	1 Reis	Ob	Obadias
2 Rs	2 Reis	Jn	Jonas
1 Cr	1 Crônicas	Mq	Miqueias
2 Cr	2 Crônicas	Na	Naum
Ed	Esdras	Hc	Habacuque
Ne	Neemias	Sf	Sofonias
Et	Ester	Ag	Ageu
Jó	Jó	Zc	Zacarias
Sl	Salmos	Ml	Malaquias
Pv	Provérbios		

ABREVIATURAS DAS PRINCIPAIS OBRAS UTILIZADAS

AB	<i>The Anchor Bible</i>
ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i>
AG	<i>Analecta Gregoriana</i>
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i>
AO	<i>Acta Orientalia</i>
ARA	<i>Almeida, Revista e Atualizada (Bíblia)</i>
ARC	<i>Almeida, Revista e Corrigida (Bíblia)</i>
ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BDR	<i>The Brill Dictionary of Religion</i>
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
BJ	<i>Bíblia de Jerusalém</i>
BMQ	<i>Beit Mikra Quarterly</i>
BS	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BSÉG	<i>Bulletin de la Société d'Égyptologie, Genève</i>
CBC	<i>Cambridge Bible Commentary</i>
CEEB	<i>Comentário Exegético y Explicativo de la Biblia</i>
CHALOT	<i>A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i>
CT	<i>Cuadernos de Teología</i>
DCH	<i>The Dictionary of Classical Hebrew</i>
DITAT	<i>Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento</i>
EBC	<i>The Expositor's Bible Commentary</i>
FES	<i>The Finnish Exegetical Society</i>
GHCLOT	<i>Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament</i>
GNT	<i>The Greek New Testament</i>
GTJ	<i>Grace Theological Journal</i>
HA	<i>Huelva Arqueológica</i>
HADOT	<i>Hebrew and Aramaic Dictionary of the Old Testament</i>
HALOT	<i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
ICC	<i>The International Critical Commentary</i>

IGEL	<i>An Intermediate Greek-English Lexicon</i>
JAE	<i>Journal of Anthropology Ethnos</i>
JAJS	<i>Journal of Ancient Judaism Supplements</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JANES	<i>Journal of Ancient Near Eastern Studies</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBQ	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
JC	<i>Journal Compilation</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JHS	<i>The Journal of Hebrew Scriptures</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JTS	<i>Journal of Torah and Science</i>
KHAT	<i>Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament</i>
LXX	<i>Septuaginta</i>
MSJ	<i>The Master's Seminary Journal</i>
NCBC	<i>The New Century Bible Commentary</i>
NIB	<i>The New Interpreter's Bible</i>
NICOT	<i>The New International Commentary on the Old Testament</i>
NIDOTTE	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i>
NUBD	<i>The New Unger's Bible Dictionary</i>
PTR	<i>Princeton Theological Review</i>
QJLT	<i>A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought</i>
SAOC	<i>Studies in Ancient Oriental Civilization</i>
SEL	<i>Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico</i>
SLVTL	<i>Supplementum ad Lexicon In Veteris Testamenti Libros</i>
TB	<i>Tyndale Bulletin</i>
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
TS	<i>Theological Studies</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	<i>Word Biblical Commentary</i>
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>

OUTRAS ABREVIATURAS

a.e.c.	<i>Antes da Era Comum</i>
c.	Cerca de
cf.	Conforme/Confira
e.c.	<i>Era Comum</i>
Port	Português
TM	Texto Massorético
v.	Versículo (bíblico)
vv.	Versículos (bílicos)

TRANSLITERAÇÃO DO HEBRAICO¹

Consoantes				
א = ʾ	ז = z	ל = l	פ/ף = p̄	ת = t/t̄
ב/בּ = b/b̄	ח = h	מ/ם = m	צ/ץ = ʒ	
ג/גּ = g/ḡ	ט = t	נ/ן = n	ק = q	
ד/דּ = d/d̄	י = y	ס = s	ר = r	
ה = h	כ = k	ע = ʿ	ש = š	
ו = w	כּ/ך = k̄	פּ = p	שׁ = š̄	

Vogais Longas	Vogais Breves	Semivogais
(ה)ֿ = ā ^h	ָ = ā	ֿ = a
ֿ = ê	ֿ = ē	ֿ = e
ֿ = î	ֿ = î	ֿ = i
ֿ = ô	ֿ = o	ֿ = o
ֿ = û	ֿ = ū	ֿ = ū

¹ A transliteração do hebraico utilizada baseia-se em: BibleWorks Software Version 6.0, USA: Norfolk, 2005.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. O SÍMBOLO	19
1.1. Símbolo, uma Definição	19
1.2. Classificação dos Símbolos	20
1.3. O Símbolo e a Sua Relação com o Sagrado	21
1.4. O Símbolo na Bíblia Hebraica	23
2. MAGIA E RELIGIÃO	26
2.1. Magia, uma Definição	26
2.2. Religião, uma Definição	27
2.3. Teorias Sobre a Relação Entre a Magia e a Religião	28
2.3.1. Teoria Intelectualista ou Evolucionista	29
2.3.2. Teoria Sociológica	30
2.3.3. Teoria Funcionalista	32
2.3.4. Teoria Emocionalista	33
2.4. Em Defesa do Termo “Mágico-Religioso”	34
3. A BÍBLIA HEBRAICA EM SEU AMBIENTE MÁGICO-RELIGIOSO	37
3.1. A Terminologia Mágico-Religiosa da Bíblia Hebraica	37
a) A Lista Mágico-Religiosa de Deuteronômio 18:10-11	37
b) Outros Termos Mágico-Religiosos	42
3.2. A Conduta Mágico-Religiosa de Israel na Bíblia Hebraica	46
a) Objetos Mágico-Religiosos	48
b) Adivinhações, Verbalizações e Práticas Mágico-Religiosas	52
c) Personagens Bíblicos com Feições Mágico-Religiosas	57
4. O LIVRO DE ÊXODO E O SEU SIMBOLISMO MÁGICO-RELIGIOSO	63
4.1. Aspectos Introdutórios Sobre o Livro de Êxodo	64
4.1.1. Estrutura e Principais Aspectos Literários	64
4.1.2. O “Caráter Egípcio” do Livro de Êxodo	66

4.2. O Simbolismo Mágico-Religioso e o Livro de Êxodo	71
4.2.1. A Vara se Transforma em Serpente (Êx 4:1-5)	74
4.2.2. A Mão Doente e o Rio que se Transforma em Sangue (Êx 4:6-9)	84
4.2.3. O Problema da Fala de Moisés (Êx 4:10-17)	88
4.2.4. O Estranho Ritual de Zípora (Êx 4:24-26)	106
4.2.5. A Vara se Transforma em Crocodilo (Êx 7:8-13)	120
4.2.6. 1ª Praga: As Águas se Transformam em Sangue (Êxodo 7:19-22)	143
4.2.7. 2ª Praga: As Rãs (Êx 8:1-3 TM / 8:5-7 Port)	153
4.2.8. 3ª Praga: Os Insetos (Êx 8:12-15 TM / 8:16-19 Port)	157
4.2.9. 4ª Praga: O Enxame de Moscas (Êx 8:16-17,20 TM / 8:20-21,24 Port)	163
4.2.10. 5ª Praga: A Peste sobre os Animais (Êx 9:1-3,6)	168
4.2.11. 6ª Praga: A Febre e os Furúnculos (Êx 9:8-12)	176
4.2.12. 7ª Praga: A Chuva de Pedras (Êx 9:22-23,27-28,33-35)	181
4.2.13. 8ª Praga: Os Gafanhotos (Êx 10:12-13,16-20)	187
4.2.14. 9ª Praga: As Trevas (Êx 10:21-23)	194
4.2.15. 10ª Praga: A Morte dos Primogênitos (Êx 12:12-13,21-23,29-30)	198
4.2.16. A Travessia do Mar de Juncos (Mar Vermelho) (Êx 14:15-31)	206
CONCLUSÃO	224
APÊNDICES	229
BIBLIOGRAFIA	260

INTRODUÇÃO

O livro de Êxodo é um dos livros mais importantes de toda a Bíblia Hebraica. Aliás, não somente judeus, mas também cristãos e muçulmanos lhe devotam um respeito especial.² E, apesar de ser um escrito antigo, paradoxalmente, não é velho, pois “o Êxodo não é um passado pontual, mas em andamento, um passado contínuo”.³ Este livro, mais do que qualquer outro livro do *Tanakh*, encarna o adágio do escritor americano, William Faulkner: “O passado nunca morre. Ele não é nem mesmo passado”.⁴ Por isso, Êxodo é um livro de todas as épocas. É uma literatura atemporal. É uma obra supra-histórica. É um escrito de ontem, de hoje e de sempre.

Entretanto, o que torna o livro de Êxodo tão especial a ponto de distinguí-lo dos demais livros da Bíblia Hebraica? Êxodo se diferencia dos outros livros bíblicos, entre outros motivos, por conter as tradições narrativas fundamentais, tanto das origens do antigo Israel, quanto da fundação de sua religião e instituições.⁵ Por essa razão, a própria Bíblia Hebraica tributa ao Êxodo um papel de destaque dentro de seu *corpus*. Tal destaque pode ser notado na quantidade de vezes que o Êxodo desfila pelas várias partes que compõem o Tanakh:

O tema do Êxodo é mencionado nas Escrituras Hebraicas, de uma forma ou de outra, cerca de cento e vinte vezes, além da narrativa primária. Esta estatística notável é um testemunho inequívoco de sua centralidade para a religião de Israel.⁶

Todos estes fatores nos ajudam a compreender o porquê de tantas obras terem sido escritas sobre este livro ao longo dos tempos. Desde a época dos chamados “Pais

² FREUND, Richard A. *Digging Through the Bible: Modern Archaeology and the Ancient Bible*. Plymouth, Roman & Littlefield Publishers, Inc., 2010, p.51. A centralidade do Êxodo na tradição judaica, a grande quantidade de referências que o Alcorão faz aos eventos do Êxodo em suas páginas e as várias citações e alusões a este livro encontradas no Novo Testamento, além da reinterpretação teológica neotestamentária da “Páscoa Judaica”, פֶּסַח (*pésah*), demonstram, em uníssono, a tamanha importância que o Êxodo tem para as três principais religiões monoteístas: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo.

³ HENDEL, Ronald. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. Oxford and New York. Oxford University Press, 2005, p.71.

⁴ MALIN, Irving. *William Faulkner: An Interpretation*. California, Stanford University Press, 1965, p.13.

⁵ VERVENNE, M. *Current Tendencies and Developments in the Study of the Book of Exodus*. In: VERVENNE, M. *Studies in the Book of Exodus*. [Ed.]. [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium]. Vol. 126. Leuven, Peeters Publishers, 1996, p.21.

⁶ SARNA, Nahum M. *Exodus, Book of*. In: FREEDMAN, David Noel. [Ed.]. *ABD*. [Vol.2]. New York, Doubleday, 1992, p.698.

da Igreja” e dos escolásticos, passando pela época dos comentaristas judeus medievais e dos comentaristas da Reforma e Pós-Reforma Protestante, até os dias de hoje, muitos comentários sobre o livro de Êxodo foram escritos.⁷

Entretanto, o século XX foi o período em que algumas das obras mais importantes sobre o Êxodo foram produzidas. Neste século destacam-se nomes como A.H. McNeile (1908), S.R. Driver (1911), Georg Beer (1939), Umberto Cassuto (1951), Martin Noth (1962), J.P. Hyatt (1971), Ronald E. Clements (1972), Brevard S. Childs (1974)⁸ e Cornelis Houtman (1993-2002)⁹ entre outros. Para Vervenne, a década de 70, em particular, foi a época que serviu como verdadeiro “divisor de águas” nos estudos sobre o Êxodo. Nesta década, segundo este mesmo autor, os debates giravam em torno do criticismo do Pentateuco (onde questões de composição, tais como, autoria, data e historicidade do livro bíblico, entre outras, ditavam o tom dos debates). Contudo, em 1974, surgiu a obra de Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, a qual, em vez de se dedicar aos problemas histórico-literários do texto bíblico, como até então se fazia, concentrou a sua atenção no texto final, em sua assim chamada forma “canônica”.¹⁰ Assim, Childs é visto como o precursor de uma nova forma de interpretar o livro de Êxodo.

Ora, mas se tantas obras já foram escritas sobre o livro de Êxodo, então, por que devemos escrever mais uma? A nosso ver, a maioria dos estudos ou comentários bíblicos voltados para o Êxodo aborda este livro de modo basicamente uniforme e, de certa forma, até repetitivo. Ou seja, o livro acaba sendo interpretado de maneira quase “padronizada”, como se houvesse uma espécie de “censor hermenêutico” por trás das lentes de seus intérpretes ou exegetas. Talvez, a tradição judaico-cristã, em seu viés fundamentalista, possa estar por trás desta situação, conforme já observou no passado Baruch Spinoza (1632-1677).¹¹ Desse modo, a fim de fugir de uma possível

⁷ Childs fornece uma proveitosa lista de comentários sobre Êxodo que compreende todo este período. (Cf. CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia, The Westminster Press, 1974, pp.xxi-xxiv).

⁸ DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC]. Waco, Word Books, Publisher, 1987, pp.xxx-xxxiv.

⁹ HOUTMAN, Cornelis. *Exodus: Historical Commentary on the Old Testament*. Vol.4. Leuven, Peeters Publishers, 2002, p.69.

¹⁰ VERVENNE, M. *Current Tendencies and Developments in the Study of the Book of Exodus*, pp.21-22.

¹¹ Spinoza, ao criticar o fundamentalismo religioso judaico-cristão de sua época, disse algo que também traz consequências para a área da interpretação bíblica. Segundo ele, “[...] como todos têm o pleno direito de pensar com liberdade, inclusive em matérias de religião, e não é concebível que se renuncie a este direito, cada um dispõe de uma autoridade summa de sumo direito para decidir em questões religiosas e, portanto, para lhes dar uma explicação e interpretação”. (Cf. SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-*

“compreensão fundamentalista da Bíblia”,¹² resolvemos apresentar neste trabalho uma proposta de leitura para o livro de Êxodo (sobretudo, para algumas de suas principais passagens bíblicas compreendidas entre os capítulos 4 a 14 do livro), diferente da convencional e, talvez, inovadora, mas não necessariamente melhor ou mais correta. Assim, a nossa leitura e respectiva exegese de Êxodo não partirá de uma posição interpretativa majoritária sobre a questão.

Quando falamos sobre o assunto “magia” na Bíblia Hebraica, somos quase que imediatamente impelidos a pensar nas práticas dos povos vizinhos de Israel, como os egípcios, os babilônios, os cananeus e outros, que praticavam a adivinhação, a feitiçaria, encantamentos, consulta aos mortos etc. Porém, ao dirigirmos um olhar mais atento sobre o Êxodo, perceberemos que não somente os egípcios, mas também o próprio povo de Israel, principalmente nas figuras de seus maiores representantes, Moisés e Aarão, observava igualmente certas práticas, gestos e rituais, entre outros, que, de certo modo, e, ainda que apenas em seu aspecto exterior, também podemos denominar de “mágicos”.¹³

Em nossa pesquisa, buscaremos entender o “universo simbólico mágico-religioso”, tanto no contexto egípcio, quanto no ambiente hebreu, bem como a relação entre ambos, tal como esta parece se apresentar no livro de Êxodo. Verificaremos se há ou não um abismo que separa as práticas “mágicas” do Egito das práticas “religiosas” de Moisés e Aarão no Êxodo.¹⁴ Além disso, o nosso interesse se voltará também para os processos e mecanismos de intermediação entre o divino e o humano, no contexto mágico-religioso do livro de Êxodo. Por fim, analisaremos várias práticas, gestos, rituais, palavras e objetos que parecem ter adquirido contornos acentuadamente mágicos dentro do contexto sagrado egípcio e hebreu.

Neste ponto, devemos justificar de forma complementar a escolha do presente tema. Em primeiro lugar, o tema do “simbolismo mágico-religioso”, além de ser

Político y Tratado Político. [Traducción y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván]. Madrid, Editorial Tecnos S.A., 1985, p.45).

¹² Com “compreensão fundamentalista da Bíblia”, queremos nos referir ao elemento ideológico empregado muitas vezes na leitura bíblica que, fundamentado em tradições, religiões, credos e confissões, acaba sacralizando e, portanto, legitimando apenas um tipo específico de leitura / exegese da Escritura, vendo-a como a única correta, e, destarte, descartando e deslegitimando todas as demais.

¹³ Ver, por exemplo: Êx 4:1-9,24-26; 7:8-13,19-22; 8:1-3,12-15,16-17,20; 9:1-3,6,8-12,22-23,27-28,33-35; 10:12-13,16-20,21-23; 12:12-13,21-23,29-30 etc. Em nossa tese, estudaremos estes e vários outros textos de Êxodo.

¹⁴ Cf. SCHÄFER, Peter & KIPPENBERG, Hans G. [Eds.]. *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden, Brill, 1997, pp.28-29.

particularmente instigante, é também de suma importância para a compreensão do livro de Êxodo, pois tal tema, segundo entendemos, surge como um fio condutor que atravessa mais de um quarto de todo o livro.

Em segundo lugar e, de forma um tanto quanto paradoxal, embora este tema seja relevante para a compreensão do livro de Êxodo, parece-nos que, ao mesmo tempo, ele não tem recebido a devida atenção nos círculos acadêmicos. Daí, também, o nosso desejo de pesquisá-lo, visando trazer a nossa contribuição para o estudo e aprofundamento deste assunto.

Em terceiro lugar, embora vivamos em tempos avançados em termos científicos e tecnológicos, o ser humano ainda traz consigo um conjunto de crenças, superstições e misticismos que favorecem o acolhimento de ideias e conceitos mágico-religiosos. Portanto, o tema proposto é bastante atual.

A fim de poder trabalhar todos estes elementos em nossa pesquisa, resolvemos dividir e organizar o nosso estudo em quatro capítulos principais.

No primeiro capítulo, falaremos sobre o complexo significado do “símbolo”, aquilo que evoca, representa ou substitui algo concreto/abstrato, bem como, sobre a sua relevância para a compreensão do livro de Êxodo. Em Êxodo, os símbolos se mostram quase onipresentes, caminhando a passos largos durante toda a narrativa. Daí a importância de estudá-los. Assim, o estudo dos símbolos e da sua relação com elementos tais como gestos, rituais, palavras e representações, encontrados no Êxodo, enriquecerá o nosso estudo substancialmente. Os símbolos, ao entrarem em contato com o universo do sagrado, acabam se tornando eficazes, produzindo assim resultados “mágicos” conforme a crença daqueles que os operavam.¹⁵

No segundo capítulo, discorreremos sobre o significado da “magia” e da “religião”, assim como sobre a relação entre ambas, na tentativa de entender como tais elementos devem/podem ser empregados nas passagens bíblicas a serem analisadas. Neste trabalho, os termos “mágico” e “religioso” aparecem em uma única palavra composta (*mágico-religioso*), pois, segundo nossa compreensão, tal terminologia parece descrever de forma mais apropriada as relações entre os personagens do Êxodo e o sagrado, em ambos os contextos, tanto egípcio, quanto hebreu. Aliás, por “mágico-religioso” queremos nos referir ao fato de que a religião monoteísta israelita do Antigo

¹⁵ DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales: Exploraciones en Cosmología*. [Trad. Carmen Criado]. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p.176; ALLEN, Douglas. *Structure and Creativity in Religion: hermeneutics in mircea eliade's phenomenology and new directions*. Berlin, Walter de Gruyter, 1978, p.55.

Israel, especialmente em seu período formativo, exibiu muitas práticas que, pelo menos em seu aspecto exterior, apresentavam uma forte coloração mágica. Além do mais, uma vez que a nossa tendência contemporânea à fragmentação e à especificação de conceitos é pós-iluminista¹⁶ e uma vez também que o Israel bíblico possivelmente não fazia tais tipos de distinções elaboradas e abstratas entre “magia” e “religião”, logo, buscaremos abordar tais aspectos do sagrado de forma conjunta por motivos que ficarão mais claros no decorrer do nosso estudo. Neste capítulo, nos valeremos de vários estudos realizados, principalmente, nos campos da antropologia e da sociologia, os quais, acreditamos, serão extremamente relevantes para a nossa pesquisa. Com esses estudos buscaremos demonstrar a complexidade do assunto e a falta de consenso que há entre os estudiosos no que refere-se ao significado exato dos termos “magia” e “religião”, o que, por sua vez, justificará a nossa opção pelo emprego do termo composto “mágico-religioso” dentro do contexto de Êxodo.

No terceiro capítulo, falaremos sobre a terminologia e a conduta mágico-religiosa de Israel presentes em vários trechos da Bíblia Hebraica, literatura esta na qual está inserida o livro de Êxodo.

Finalmente, no quarto e último capítulo, buscaremos analisar alguns textos (ou “recortes”) bíblicos extraídos de Êxodo, capítulos 4 a 14, os quais serão examinados com o auxílio das “ferramentas” de análise simbólico-mágico-religiosas estudadas nos capítulos anteriores. Nesta etapa final do nosso trabalho, além de utilizar as “ferramentas” já mencionadas, empregaremos também outros instrumentos críticos, hermenêuticos e exegéticos em nosso estudo. Assim, a presente pesquisa será caracterizada, sobretudo, por um estudo interdisciplinar do livro de Êxodo, onde antropologia e sociologia, religião e magia, símbolos e gestos, exegese antiga e moderna e teologia egípcia e hebraica, entre outros, caminharão lado a lado, ora dialogando entre si, ora se confrontando e, às vezes, se confundindo e se misturando.

Se o livro de Êxodo nos permitirá ou não fazer esse tipo de leitura multifacetada, isso é o que buscaremos descobrir nas páginas a seguir.

¹⁶ Segundo o filósofo francês Jean-François Lyotard, o conhecimento humano atualmente fragmentado constitui um questionamento *do* e uma ruptura *com* o pensamento iluminista, uma vez que o Iluminismo é definido como um projeto filosófico-ideológico baseado na noção de um assunto estável ao longo da história. (Citado por: HYLAND, Paul, GOMEZ, Olga & GREENSIDES, Francesca. *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader*. London and New York, Routledge, 2003, p.396). Desse modo, a magia e a religião que de certa forma coexistiam de modo habitual até o advento do Iluminismo, a partir desse momento passam a ser vistas como duas “entidades” separadas e distintas do sagrado.

1. O SÍMBOLO

Ao iniciar o nosso estudo sobre o “símbolo” devemos mencionar primeiramente, ainda que de forma sucinta, a difícil tarefa que envolve a sua conceituação.¹⁷ Isto se deve principalmente à falta de consenso entre os estudiosos quanto ao significado preciso do termo. Apesar disso, Nöth, ao falar sobre a ubiquidade do símbolo nas várias áreas do saber, observa que este termo se tornou uma palavra-chave nos estudos de antropologia, sociologia, teologia, filosofia, hermenêutica, poesia, estética, psicanálise e semiótica.¹⁸ Por entendermos que este conceito seja relevante para o nosso estudo, nós também o empregaremos em nossa pesquisa.

1.1. Símbolo, uma Definição

A palavra “símbolo”, em sua etimologia, é derivada do substantivo grego σύμβολον (*sýmbolon*) que, por sua vez, vem do verbo συμβάλλω (*symbállō*), termo este formado pela preposição σύν (*sýn*), “com” e pelo verbo βαλεῖν (*balein*), “lançar, atirar, colocar”.¹⁹ Disso resultam, entre outros, os seguintes significados: “lançar junto, conduzir junto, colocar junto, unir, combinar, unir intimamente, comparar, interpretar”.²⁰ A etimologia do vocábulo evoca a ideia tanto de dualidade quanto de unidade, pois o símbolo é aquilo que une duas coisas, formando uma só; ele aponta para o denominador comum de dois objetos, comparando-os.²¹ Desta forma, apesar de estarmos cientes dos fatores complicadores que envolvem a conceituação do termo, optamos por definir a palavra “símbolo” como “um objeto ou ação (verbal ou não verbal) que, pela convenção cultural, representa alguma outra coisa com a qual ele não tem uma conexão necessária”.²²

¹⁷ CIRLOT, J. E. *A Dictionary of Symbols*. [Trad. Jack Sage]. Mineola, Dover Publications, 2002, p.xxx.

¹⁸ NÖTH, Winfried. *Handbook of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press, 1995, p.115. Nesta obra, o autor cita os nomes dos principais expoentes que fazem referência ao “símbolo” dentro de suas respectivas áreas de pesquisa.

¹⁹ LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. [Eds.]. *IGEL*. [Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon]. Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 759. Por questões fonológicas, a preposição σύν (*sýn*) antes das letras β, μ, π, φ e ψ se torna συμ (*sym*).

²⁰ FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt Pocket Dictionary Classical Greek*. [Classical Greek-English]. Berlin / Munich, Langenscheidt Publishers, 1988, pp.356-357.

²¹ GIRARD, Marc. *Os Símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. [Trad. Benôni Lemos]. São Paulo, Paulus, 1997, p.26.

²² KELLY, Robert L. & THOMAS, David Hurst. *Archaeology*. Boston, Cengage Learning, 2012, p.280. Uma definição alternativa de “símbolo” é: toda e qualquer informação significativa que possa ser apreendida de alguma forma pelos sentidos humanos. (Cf. ROO, William A. Van. *Man the Symbolizer*.

Em termos técnicos, fala-se sobre o *simbolizante* e o *simbolizado*. O *simbolizante* é o aspecto manifesto do símbolo (aquilo que é observável), enquanto que o *simbolizado* é o seu horizonte de sentido (aquilo que está além do observável).²³

Em suma, poderíamos dizer que o símbolo é o sinal visível por meio do qual um conceito é representado. Dessa forma, o emprego do símbolo sugere a ideia de algo abstrato, ao qual se chega através de uma contraparte concreta.²⁴ Ou, em termos mais simples, o símbolo é a figura ou imagem com a qual se representa um conceito.²⁵

1.2. Classificação dos Símbolos

O psicólogo, filósofo e sociólogo alemão, Erich Fromm (1900-1980), ao classificar os símbolos em três diferentes tipos, nos apresenta uma noção real das dificuldades que enfrentamos ao tentar conceituar esse termo. Eis a classificação tripartida proposta por Fromm:²⁶

1) *símbolo convencional*: é aquele cujo *simbolizante* (objeto) não tem relação intrínseca com o *simbolizado* (aquilo que ele representa). Exemplo: a *palavra* “*mesa*” não tem nenhuma conexão natural com a *coisa* “*mesa*”;

b) *símbolo accidental*: é o tipo de símbolo que surge como resultado de experiências estritamente acidentais, as quais produzem associações particulares entre o *simbolizante* e o *simbolizado*. Exemplo: uma triste experiência vivida por alguém em uma determinada cidade pode provocar nesta pessoa posteriormente um sentimento de tristeza diante da simples menção feita ao nome de tal cidade. Contudo, não há nada na *natureza* da cidade que justifique tal sentimento;

c) *símbolo universal*: é aquele em que há uma relação intrínseca entre o *simbolizante* e o *simbolizado*, entre a coisa em si e o que ela representa. Como exemplo, o fogo. O fogo pode simbolizar a paixão, a destruição, a energia, a purificação etc. Este símbolo possui caráter universal porque, por um lado, está enraizado na experiência da

[AG]. Vol.222. Sectio: A. N° 23. Roma, Università Gregoriana Editrice, 1981, p.12).

²³ TRÍAS, Eugenio. *La Edad del Espíritu*. Barcelona, Editorial Debolsillo, 2006, p.16.

²⁴ PIKE, Edgar Royston. *Diccionario de Religiones*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.419. Aqui o adjetivo “concreto” se refere a algo “real”, mas não necessariamente material.

²⁵ BECKER, Udo. *Enciclopedia de los Símbolos*. [Trad. José Antonio Bravo]. Agüero, Ediciones Robinbook, 2008, p.390.

²⁶ Cf. FROMM, Erich. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*. New York, Grove Press, 1957, p.13. Outra classificação tríplice dos símbolos é apresentada por Julia Wood, que os classifica como: arbitrários, ambíguos e abstratos. (Cf. WOOD, Julia. *Interpersonal Communication: Everyday Encounters*. Boston, Cengage Learning, 2009, pp.95-97).

afinidade entre uma emoção ou pensamento e, por outro, está enraizado na experiência sensorial geral.

Em nossa pesquisa, quando analisarmos alguns textos bíblicos nos valeremos principalmente do simbolismo *convencional* e *universal* propostos por Fromm. O emprego destas duas classes de símbolos se tornará claro, portanto, nessa ocasião.

Esse tópico sobre a classificação dos símbolos é bastante esclarecedor, pois nos ajuda a enxergar melhor a complexidade de ideias que o assunto engloba. Aliás, isso não deveria nos surpreender, uma vez que “um símbolo sempre revela alguma coisa *a mais*”.²⁷ E este “algo a mais” se deve ao caráter heterogêneo dos símbolos que, por serem polivalentes e pluridimensionais, não podem ser reduzidos a um único significado em específico.²⁸ Portanto, como observou Mary Douglas, os símbolos “podem ser classificados de vários modos, desde os mais precisos aos mais vagos, desde os símbolos de referência única aos de referência múltipla”.²⁹ Isso ocorre porque o símbolo é um veículo simultaneamente universal e particular. É universal porque transcende a história e é particular porque se relaciona a um determinado período dela.³⁰

1.3. O Símbolo e a Sua Relação com o Sagrado

O termo “sagrado” é derivado do adjetivo latim *sacer*, “separado ou dedicado ao uso religioso, especialmente a Deus, santo”.³¹ Esse adjetivo indica uma pessoa ou coisa que é excluída do uso profano, secular.³² Em termos gerais, podemos dizer que o sagrado designa o âmbito ou dimensão no qual estão inseridos os elementos pertencentes à esfera religiosa, tais como, Deus, o homem, os atos humanos e também os objetos utilizados neste contexto.³³ No entanto, será que o sagrado tem alguma

²⁷ ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. [Trad. Sonia Cristina Tamer]. São Paulo, Martins Fontes, 1991, p.177.

²⁸ GIRARD, Marc. *Os Símbolos na Bíblia*, p.12. Cohen afirma que os símbolos são ambíguos, pois possuem uma multiplicidade de significados. (Cf. COHEN, Abner. *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. California, University of California Press, 1976, p.23).

²⁹ DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales*, p.25.

³⁰ CIRLOT, J. E. *A Dictionary of Symbols*, p.xvi.

³¹ CHAMBERS, Allied. *The Chambers Dictionary*. New Dehli, Allied Publishers, 1998, p.1450.

³² GAGARIN, Michael & FANTHAM, Elaine. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. [Vol.1.]. Oxford and New York, Oxford University Press, 2010, p.421. Ver também: PIERA, Elisenda Ardévol. [Ed.] et al. *Antropología de la Religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona, Editorial UOC, 2003, p.357.

³³ CINER, P. et alii. *Lo Sagrado: miradas contemporáneas*. San Juan, Editorial Effha, 2008, p.21.

relação com o símbolo? Segundo Foley, “o *homo religiosus* é *homo symbolicus* – a pessoa religiosa é uma pessoa que usa, possui e opera o símbolo”.³⁴ Percebe-se, portanto, que o elemento simbólico está sempre presente no terreno do sagrado. Em outros termos, podemos dizer que o simbolismo desempenha um papel extremamente importante na vida mágico-religiosa.³⁵

Além disso, devemos tecer algumas considerações acerca dos rituais, sobretudo, a respeito dos objetos e gestos utilizados dentro do universo simbólico mágico-religioso, uma vez que o símbolo serve de instrumento material, verbal, gestual ou mental, que manifesta um sentido não evidente, mas oculto daquilo que ele pretende simbolizar.³⁶ Assim, compreendemos que “simbolizar”, além de meramente representar algo, também significa realizar um ritual, isto é, “as várias ações com que a pessoa procura entrar em contato com a divindade”,³⁷ o ato de “vincular um assunto à sua imagem”.³⁸ Aliás, sobre o simbolismo ritual, Douglas declara que “[...] quanto mais o símbolo for colhido no fundo comum da experiência humana, melhor será recebido e mais conhecido será”.³⁹

Cabe-no dizer algo também acerca da relação símbolo-ritual, com foco na estrutura e principais características que compõem essa relação.

Segundo o antropólogo escocês, Victor Witter Turner (1920-1983), a estrutura e as propriedades dos símbolos rituais podem ser inferidas a partir de três classes de dados:⁴⁰

³⁴ FOLEY, Kathleen Garces. [Ed.]. *Death and Religion in a Changing World*. New York, M. E. Sharpe, Inc., 2006, p.ix. Sobre as várias características do sagrado, ver: CAILLOIS, Roger. *Man and Sacred*. [Trad. Meyer Barash]. Champaign, University of Illinois Press, 2001, pp.20-21.

³⁵ ELIADE, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. [Trad. Rosemary Sheed]. Lincoln, University of Nebraska Press, 1996, p.455.

³⁶ BAZÁN, Francisco Garcia. *Aspectos Incomuns do Sagrado*. [Trad. Ivo Storniolo]. São Paulo, Paulus, 2002, p.16. Croatto comenta que na esfera da experiência religiosa, o não-conhecido em si, o Mistério, é captado, experimentado e intuído no claro-escuro do símbolo. (Cf. CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa*, p.98).

³⁷ GERARDI, R. *Rito*. In: NETTO, João Paixão & MACHADO, Alda da Anunciação. [Trad.]. *Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo, Edições Loyola, 2003, p.665.

³⁸ SCRANTON, Laird. *The Cosmological Origins of Myth and Symbol: from the Dogon and ancient Egypt to India, Tibet, and China*. Rochester, Inner Traditions; Bear & Company, 2010, p.46. Veja também: NEVILLE, Robert Cummings. *The Truth of Broken Symbols*. Albany, State University of New York Press, 1996, p.11.

³⁹ DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e Tabu*. [Trad. Sonia Pereira da Silva]. Lisboa, Edições 70, 1991, p.86.

⁴⁰ TURNER, Victor Witter. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press, 1967, p.20.

- 1) forma externa e características observáveis do ritual;
- 2) interpretações do ritual oferecidas por especialistas e leigos;
- 3) contextos significativos do ritual amplamente trabalhados pelo antropólogo.

Nota-se nas descrições de Turner que este se preocupa mais com a forma, o significado e os vários contextos sociais dentro dos quais tais símbolos ocorrem.

Finalmente, parece-nos pertinente dizer algo sobre a tríade: símbolo-ritual-mito. Schöpfung, ao definir a relação entre o mito e o ritual e o mito e o símbolo, declara:

Em termos simples, o mito é a narrativa, o conjunto de ideias, enquanto que o ritual é a ação, a articulação do mito; os símbolos são os blocos de construção do mito e a aceitação ou veneração do símbolo é um aspecto significativo do ritual. Um ritual geralmente observa os procedimentos com os quais um símbolo é investido, que um símbolo compele a fazer. Assim, mitos são codificados em rituais, liturgias e símbolos e a referência a um símbolo pode ser suficiente o bastante para recordar o mito para os membros da comunidade sem precisar voltar ao ritual.⁴¹

Percebe-se, portanto, a relação de interdependência entre o símbolo, o mito e o ritual, na qual o símbolo e o mito “são os principais veículos através dos quais as pessoas comunicam sua cosmovisão, orientações de valores e *ethos* aos outros”,⁴² enquanto que o ritual encarrega-se apenas de articular na prática tais símbolos e mitos que compõem a característica identitária de uma determinada comunidade.

1.4. O Símbolo na Bíblia Hebraica

Finalmente, devemos considerar o símbolo nas páginas da Bíblia Hebraica. Conforme registrou Morton Smith em seu artigo clássico, *The Common Theology of the Ancient Near East*, as sociedades do Antigo Oriente Médio (incluindo Israel) compartilhavam vários elementos em comum, tanto teológicos, como também históricos, sociológicos e literários.⁴³

⁴¹ SCHÖPFLIN, George. *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*. In: HOSKIN, Geoffrey & SCHÖPFLIN, George. [Eds.]. *Myths and Nationhood*. New York, Routledge, 2013, p.20.

⁴² Idem, *Ibidem*, p.27.

⁴³ SMITH, Morton. *The Common Theology of the Ancient Near East*. [JBL]. Vol. 71:3. Atlanta, Society of Biblical Literature, 1952, pp. 135-147.

A Bíblia Hebraica se apresenta como um livro extremamente rico em símbolos. Aliás, os acontecimentos históricos por ela narrados estão, do início ao fim, “impregnados de elementos simbólicos”.⁴⁴ Isso é absolutamente natural, pois o pensamento bíblico está inserido dentro de um *continuum* cultural que valorizava o elemento simbólico em seu cotidiano. Dessa forma, era de se esperar que a importância dada aos símbolos no contexto do Antigo Oriente Médio também fosse compartilhada pela Bíblia Hebraica. Deve-se ressaltar, porém, que o uso do adjetivo “simbólico” no que diz respeito à narrativa bíblica não tem a intenção de impugnar necessariamente a sua historicidade.⁴⁵ Mesmo porque, na Bíblia, os símbolos são extraídos da vida cotidiana ou de um determinado ambiente cultural.⁴⁶ Neste caso, podemos afirmar que os símbolos se originam a partir de contextos sócio-culturais específicos.

Quanto à terminologia bíblica, o vocábulo “símbolo” é a tradução do substantivo hebraico **אוֹת** (*’ôṭ*), “sinal, símbolo”, o qual é derivado da raiz verbal **אָוַן** (*’āwāḥ*), “fazer sinal, marcar, descrever com uma marca”.⁴⁷ Na Bíblia Hebraica, o termo *’ôṭ* pode fazer referência, por exemplo: 1) a uma “marca” (Gn 4:15); 2) às “insígnias” de um grupo (Nm 2:2); 3) ao “sinal” da aliança entre Deus e o homem (Gn 9:12,13); 4) ao estabelecimento dos *ṭ’fillīn* (filactérios) durante o contexto do *pesaḥ* como “memorial” (Êx 13:9); 5) a um “sinal” que garante posteriormente a confiabilidade de uma declaração (Êx 3:12); 6) a um “sinal miraculoso” (Êx 4:8); 7) a um “pressentimento” que anuncia algo que virá (Gn 1:14); e 8) a um “sinal atemorizador” que deve servir de exemplo e advertência (Nm 17:10).⁴⁸ Apesar de *’ôṭ* ser traduzido geralmente como “sinal”, poderíamos tê-lo traduzido como “símbolo” em alguns dos exemplos acima (1-4).

Além disso, também devemos discorrer sobre os tipos de símbolos encontrados na

⁴⁴ DIEL, Paul. *Los Símbolos de La Biblia: La universalidad del lenguaje simbólico y su significación psicológica*. [Trad. Ligia Arjona]. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp.50-51.

⁴⁵ SWIATECKA, M. Jadwiga. *The Idea of the Symbol: Some Nineteenth Century Comparisons with Coleridge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p.65.

⁴⁶ METZGER, Bruce M. & COOGAN, Michael D. [Eds.]. *The Oxford Companion to the Bible*. Oxford, Oxford University Press, 1993, p.721.

⁴⁷ CARPENTER, Eugene & COMFORT, Philip. *Holman Treasury of Key Bible Words*. Nashville, Broadman and Holman Publishers, 2000, p.172.

⁴⁸ HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, E. J. Brill, 1988, p.7. Uma lista semelhante de significados atribuídos ao substantivo *’ôṭ* é encontrada em: KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ז]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.26.

Bíblia Hebraica. Segundo Zuck, os símbolos bíblicos podem ser divididos em cinco categorias principais:⁴⁹

Objeto ou Ação (Símbolo)	Significado Correspondente
1) <i>Símbolos Divinos</i> : a) Espada ao oriente do Éden (Gn 3:24); b) Sarça ardente (Êx 3:2); c) Coluna de nuvem (Êx 13:21,22).	a) A quebra da relação entre o homem e Deus; b) A santidade de Deus; c) A presença e orientação divinas.
2) <i>Símbolos Presentes em Visões</i> : a) Panela ao fogo (Jr 1:13); b) Ossos secos que recebem nova carne (Ez 37); c) Carneiro e bode (Dn 8).	a) O julgamento vindo do norte; b) A restauração de Israel; c) Pérsia e Grécia.
3) <i>Símbolos Materiais</i> : a) Sangue (Dt 12:23-25); b) Arco-Íris (Gn 9:13-16); c) Querubim esculpido (Êx 25:18-22).	a) A vida; b) A fidelidade de Deus; c) A santidade de Deus.
4) <i>Gestos Simbólicos</i> : a) Imposição das mãos sobre alguém (Gn 48:13,14,17); b) Rasgar a própria roupa (Jó 1:20); c) Sentar-se sobre pó e cinzas (Jó 42:6).	a) A transmissão de uma bênção; b) Expressão de tristeza; c) Manifestação de arrependimento.
5) <i>Atos Simbólicos</i> : a) Jeremias quebra uma botija de barro (Jr 19:10); b) Ezequiel faz um esboço de Jerusalém, põe cerco e uma rampa contra ela (Ez 4:1-3); c) Oséias se casa com uma prostituta que o abandona; ele a compra de volta e torna a amá-la (Os 1:2-3; 3:2).	a) Judá seria destruída assim como aquela botija de barro (Jr 19:11); b) Jerusalém seria atacada pela Babilônia (Ez 4:3); c) Deus restaurará Israel, ainda que este tenha pecado contra Ele (Os 3:5).

As categorias de símbolos bíblicos propostas por Zuck nos permitem compreender suas características básicas, tais como apresentadas por Mickelsen, segundo quem: o símbolo em si é um objeto literal, empregado para transmitir alguma lição ou verdade. Para ele, a conexão entre o objeto literal e a lição que ele ensina se torna mais clara quando aprendemos o que a pessoa que usou o símbolo quis transmitir através dele.⁵⁰

Em síntese, podemos dizer que os símbolos bíblicos possuem relação especial com o sagrado e também com elementos materiais e gestuais. Essa tríade de elementos está quase sempre associada, direta ou indiretamente, ao universo simbólico presente na Bíblia.

⁴⁹ Quadro adaptado de: ZUCK, Roy B. *Basic Bible Interpretation: A Practical Guide to Discovering Biblical Truth*. Colorado, David C. Cook Publishing, 2002, pp.187-190. Zuck também fala em outra parte de seu livro sobre o simbolismo presente nos números, nomes e cores. (Cf. ZUCK, Roy B. *Op.Cit.*, pp.191-193). Gugliotto propõe uma classificação quádrupla para os símbolos bíblicos: 1) Símbolos Materiais; 2) Símbolos Visionários; 3) Símbolos Miraculosos; e 4) Símbolos Emblemáticos (os números, nomes e cores são incluídos aqui). (Cf. GUGLIOTTO, Lee J. *Handbook for Bible Study*. Hagerstown, Review and Herald Publishing Association, 2000, pp.58-59). Para obter outras informações sobre a natureza e a classificação dos símbolos na Bíblia, veja ainda: MICKELSEN, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972, pp.265-278.

⁵⁰ MICKELSEN, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*, pp.265-266. Ao dizer que “o símbolo em si é um objeto literal”, Mickelsen está se referindo ao fato de que o símbolo sempre surge *a partir* de algo concreto, ou seja, de uma realidade observável. (Cf. *Op.Cit.*, p.265).

2. MAGIA E RELIGIÃO

Se há um assunto que tem sido alvo de constantes polêmicas e acalorados debates no meio acadêmico, esse assunto diz respeito à posição que a religião e a magia ocupam na esfera do sagrado, assim como, à relação existente entre ambas.

Apesar das opiniões desencontradas entre os estudiosos do assunto, as últimas décadas têm testemunhado uma tendência crescente no sentido de compreender “magia” e “religião” como duas realidades complementares, em vez de desconexas.⁵¹ Por esse motivo, neste capítulo verificaremos se a “magia” e a “religião” podem ser abordadas juntas, lado a lado, ou se devemos considerá-las apartadas uma da outra.

2.1. Magia, uma Definição

O pesquisador e antropólogo britânico, John Middleton (1921-2009), declarou que “*magia* é uma palavra que possui tantas definições como tem havido estudos sobre ela”.⁵² Isto significa que discorrer sobre o assunto não é uma tarefa fácil.

O que é *magia*? Como podemos definir as crenças mágicas? Neste trabalho, a definição de *magia* que resolvemos adotar é aquela proposta por Pierucci. A opção por essa definição se deve a abrangência de seu significado, bem como, ao seu caráter imparcial, uma vez que não legitima e nem marginaliza a magia. Segundo Pierucci:

A *crença mágica* reside na suposição de que alguns seres humanos são capazes de controlar forças ocultas (pessoais ou impessoais) e

⁵¹ Um exemplo dessa tendência crescente de estudar a magia e a religião em conjunto pode ser visto no seguinte caso. Durante os anos de 1994 e 1995, Peter Schäfer, diretor do Departamento de Religião da Universidade de Princeton (EUA), conduziu alguns seminários voltados para o estudo das relações entre a magia e a religião no Instituto de Estudos Avançados dessa universidade. O resultado destes seminários foi uma coletânea de artigos apresentados durante um simpósio internacional ocorrido nos dias 27 e 28 de março de 1995. As disciplinas participantes deste simpósio abrangeram História Antiga, Medieval e Moderna, Estudos Religiosos, Estudos Judaicos, Estudos Clássicos, Cristianismo Primitivo, Estudos Islâmicos, Antropologia, Egptologia e Literatura Comparada. Os vários artigos escritos pelos estudiosos dessas áreas do saber revelaram um sentimento em comum, “um consenso crescente entre os participantes de que a magia não pode e não deve ser distinguida da religião como uma força separada, que ela sempre foi considerada como parte da esfera religiosa, quer seja vista com aprovação ou com desaprovação”. (Cf. SCHÄFER, Peter & KIPPENBERG, Hans G. [Eds.]. *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden, Brill, 1997, pp.x-xi). James G. Frazer (1854-1941), por outro lado, defendia o pensamento evolucionista, segundo o qual, magia, religião e ciência representavam três estágios sucessivos e distintos da evolução humana. (Cf. FRAZER, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York, The Macmillan Company, 1927, p.56).

⁵² Cf. MIDDLETON, John. *Theories of Magic*. In: ELIADE, Mircea. [Ed.]. *The Encyclopedia of Religion*. [Vol.9]. New York, Macmillan Publishing Company / London, Collier Macmillan Publishers, 1987, p.82.

intervir nas leis da natureza por intermédio de técnicas rituais.⁵³

Embora os termos “magia” e “mago” sejam tardios (pois ocorrem aproximadamente entre o VII e o IV séculos a.e.c.)⁵⁴ e, portanto, não figurem nas passagens de Êxodo que iremos analisar, todavia, o conjunto de ideias subjacentes e, por conseguinte, relacionadas a tais conceitos, está presente nas mesmas passagens como uma espécie de “moldura invisível”. Logo, o uso do termo *magia* neste estudo se mostra legítimo.

2.2. Religião, uma Definição

O que foi dito anteriormente sobre a antiguidade da “magia”, a despeito do surgimento tardio do termo, também se aplica a religião. O conceito de “religião” em si antecede o surgimento da palavra.⁵⁵ Sendo assim, é possível falarmos sobre “religião” no escopo da presente tese. Entretanto, o que queremos dizer com “religião”? Em nossos dias, usamos a palavra “religião” de forma indiscriminada como referência a: 1) um conjunto de dogmas (a *religião* católica, por exemplo), 2) uma organização (“a que *religião* você pertence?”) ou 3) um modo de ser no mundo (“qual é a sua *religião*?”).⁵⁶ Contudo, “religião” significa essas três coisas e outras tantas, de modo que esses conceitos modernos não esgotam o significado do termo em sua completude. De acordo com Irineu Wilges, há três formas de se entender a palavra *religião* em seu sentido etimológico.⁵⁷ São elas: 1) *religião*, segundo Cícero (106 a.e.c. – 43 a.e.c.), vem de *re-legere* (*re-ler*) – considerar aquilo que diz respeito ao culto divino, ler de novo, ou reunir. O que se tem em mente aqui é a ideia de comunidade. 2) *religião*, conforme Lactâncio (240-320 e.c.), vem de *re-ligare* (*re-ligar*) – ligar o ser humano novamente a Deus. Tal definição nos mostra que religião é o nome dado àquilo que nos conecta com Deus. 3) *religião*, de acordo com Agostinho (354-430 e.c.), vem de *re-eligere* (*re-*

⁵³ PIERUCCI, Antônio Flávio. *A Magia*. São Paulo, Publifolha, 2001, p.9. Entretanto, no caso dos trechos do livro de Êxodo que analisaremos, esta capacidade de “controlar forças” e de “intervir nas leis da natureza” não ocorre de forma *autônoma* como se o indivíduo tivesse alguma qualidade *intrínseca* que o possibilitasse a agir assim. Antes, tal habilidade é *conferida* por YHWH aos seus emissários.

⁵⁴ BRIGHT, John. *A History of Israel*. Louisville, Westminster John Knox Press, pp.494-495.

⁵⁵ DOUGHERTY, Jude P. *The Logic of Religion*. Washington, The Catholic University of America Press, 2003, p.1.

⁵⁶ EBERLE, Gary. *Dangerous Words: Talking About God in an Age of Fundamentalism*. Boston, Shambhala Publications, Inc., 2007, p.110.

⁵⁷ WILGES, Irineu. *Cultura Religiosa: as religiões no mundo*. Petrópolis, Vozes, 1994, p.15.

eleger) – voltar a escolher a Deus, o qual fora perdido devido ao pecado.

Percebe-se que não há consenso entre os pensadores da Antiguidade quanto ao étimo do vocábulo “religião”. Mediante essa ausência de consenso também verificada em nossos dias, cremos que a definição proposta pelo estudioso das religiões, o alemão Helmuth von Glasenapp, deva ser levada em consideração principalmente em virtude da abrangência e imparcialidade de sua conceituação:

A religião é a convicção de que existem poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, que atuam no mundo, e se expressa por insight, pensamento, sentimento, intenção e ação.⁵⁸

Neste momento é importante destacar alguns pontos de contato entre a definição de *magia* proposta por Pierucci e a definição de *religião* destacada por Glasenapp. As definições desses dois termos elaboradas por estes dois autores se assemelham, pelo menos, em três pontos: 1) ambas reconhecem a existência de elementos transcendentais; 2) ambas aceitam a ideia de poderes pessoais e impessoais; e 3) ambas também trabalham com o elemento ritual.⁵⁹ Tais definições contribuem substancialmente para uma maior aproximação e um maior diálogo entre a magia e a religião, sobretudo, no que diz respeito aos estudos bíblicos.

Após a conceituação dos termos “magia” e “religião” de forma separada, vejamos agora algumas teorias sobre o relacionamento desses dois elementos.

2.3. Teorias Sobre a Relação Entre a Magia e a Religião

Há mais de cento e quarenta anos, estudiosos, sobretudo, das áreas de antropologia, sociologia, etnologia e religião têm dedicado redobrados esforços na tentativa de compreender e explicar como se dá a dinâmica da relação entre *magia* e

⁵⁸ GAARDER, Jostein, HELLERN, Victor & NOTAKER, Henry. *O Livro das Religiões*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p.17.

⁵⁹ Estamos cientes de que as definições de “magia” e “religião” por nós apresentadas neste trabalho são subjetivas. Na verdade, todas as conceituações sobre estes assuntos, de uma forma ou de outra, sempre o são, pois dependem da maneira como enxergamos tais conceitos dentro de um determinado contexto social. Esse ponto de vista foi expresso por Philip S. Alexander, que disse: “Como se pode explicar a diferença entre oração e evocação, entre invocação dos santos ou anjos e conjuração dos demônios, entre um profeta de Deus e um médium do diabo, entre um sacrifício e as práticas mágicas envolvendo o ritual de abate de animais? A distinção é profundamente subjetiva e pode ter uma base sociológica: dependendo de quem faz e em que ambiente, ou o ritual é visto como ‘magia’ ou como ‘religião’”. (Cf. ALEXANDER, Philip S. *Response*. In: SCHÄFER, Peter & DAN, Joseph. [Eds.]. *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After: proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, pp.81-82. Os itálicos são nossos).

religião.⁶⁰ Devido à complexidade do assunto, bem como, aos muitos estudos, livros e artigos que foram publicados ao longo desse tempo sobre essa questão, nos limitaremos em nossa pesquisa a fornecer apenas um resumo das principais teorias e de seus respectivos proponentes quanto ao tema. É relevante sublinhar também que as principais correntes de pensamento sobre a relação entre a magia e a religião, assim como, os seus principais expoentes, além de não exibirem uma opinião consensual quanto ao assunto em questão, surgem entre os séculos XIX e XX e, desse modo, refletem um determinado *Zeitgeist*. Todavia, tais opiniões são extremamente importantes para a nossa tese, uma vez que nos ajudam na abordagem, desenvolvimento e construção da mesma e, além disso, nos permitem destacar a complexidade do assunto e a falta de assentimento entre os estudiosos sobre o mesmo. Eis, portanto, as principais teorias sobre a relação entre a magia e a religião.

2.3.1. *Teoria Intelectualista* ou *Evolucionista*. Entende que a presença da magia poderia ser explicada em termos de processos do pensamento (e não em termos de comportamento social), principalmente relacionados a um estágio primitivo da evolução humana.⁶¹ Os principais defensores dessa teoria foram o antropólogo inglês Edward Burnett Tylor (1832-1917) e o antropólogo escocês James George Frazer (1854-1941).

Este último, em sua obra clássica, *The Golden Bough*, distingue claramente a magia, tanto da ciência quanto da religião. Porém, tal distinção não é apenas intelectual, mas também ocorre em termos de evolução.⁶² Frazer sintetiza a teoria evolucionista, ao declarar que a magia “representa uma fase rude e anterior da mente humana, através da qual todas as raças da humanidade passaram ou estão passando em seu caminho para a religião e para a ciência”.⁶³

⁶⁰ Dizemos “cento e quarenta anos”, pois tomamos como base a primeira edição do livro *Primitive Culture* (*Cultura Primitiva*) de Edward B. Tylor, publicado inicialmente em 1871. Portanto, há mais de cento e quarenta anos. Tylor é considerado por muitos como o fundador da Antropologia Moderna e os seus estudos sobre magia e religião influenciaram gerações de estudiosos sobre o assunto. (Cf. WILK, Stan. *Humanistic Anthropology*. Knoxville, The University of Tennessee Press, 1991, p.43). Para maiores informações sobre a importância de Tylor e seu pensamento, veja: STOCKING, George W. *After Tylor: British Social Anthropology*. Madison, University of Wisconsin Press, 1995.

⁶¹ TAYLOR, Mark. *Magic*. In: STUCKRAD, Kocku Von. [Ed.]. *BDR*. [Trad. Robert R. Barr]. Leiden, Brill, 2006, p.1135.

⁶² TAYLOR, Mark. *Magic*. In: STUCKRAD, Kocku Von. [Ed.]. *BDR*, p.1136.

⁶³ FRAZER, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York, The Macmillan Company, 1927, p.56. Os acréscimos entre colchetes são nossos. Em outro lugar, Frazer declara que “há fortes razões para pensar que, na evolução do pensamento, a magia precedeu a religião”. (Cf. *Op. Cit.*, p.34).

Apesar desta distinção feita entre magia e religião, Frazer reconhece que, às vezes, estas podem se encontrar misturadas. Ele admite que em certas ocasiões algumas práticas e crenças “exibem a magia tingida e ligada com a religião”.⁶⁴

Uma das maiores contribuições de Frazer para os estudos mágicos e religiosos foi a sua classificação da magia em dois princípios: a *Lei da Similaridade* (o semelhante produz o semelhante ou um efeito se assemelha à sua causa) e a *Lei do Contato* ou *Contágio* (a pessoa ou objeto que esteve uma vez em contato um com o outro continua a agir cada um sobre o outro, mesmo à distância e depois do contato físico ter sido cortado).⁶⁵ Os encantamentos baseados nesta primeira lei são chamados de *Magia Homeopática* ou *Magia Imitativa* e aqueles baseados nesta segunda lei são chamados *Magia Contagiosa*.⁶⁶

Apesar de suas importantes contribuições para os estudos da magia e da religião, Tylor e Frazer foram severamente criticados por apresentarem em suas pesquisas antropológicas e etnológicas “exemplos desprovidos de qualquer contiguidade geográfica ou histórica”, uma vez que citaram mitos australianos, siberianos, africanos ou norte-americanos lado a lado, “persuadidos de que se tratava sempre e em todos os lugares da mesma reação uniforme do espírito humano diante dos fenômenos da Natureza”,⁶⁷ não respeitando, assim, as singularidades, peculiaridades e idiossincrasias de cada povo e cultura. De qualquer forma, Tylor e Frazer influenciaram e ainda continuam a influenciar as pesquisas que tratam das crenças mágicas e/ou religiosas.

2.3.2. *Teoria Sociológica*. Busca compreender a magia dentro do contexto mais amplo das ideias sobre a religião e a sociedade. Nesta teoria, a ênfase cai sobre as condições sociais nas quais os fenômenos da magia e da religião ocorrem.⁶⁸ Os principais expoentes dessa teoria são os sociólogos franceses, Émile Durkheim (1858-1917) e Marcel Mauss (1872-1950).

Durkheim, em sua obra *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le*

⁶⁴ FRAZER, James George. *The Golden Bough*, p.48.

⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p.11.

⁶⁶ Um exemplo interessante de crença mágica contagiosa, misturada com boa dose de fatalismo, é relatado por Lévy-Bruhl, ao discorrer sobre a tribo africana dos Akamba. Segundo a crença dessa tribo, uma arma que foi usada alguma vez em um determinado assassinato continuará a ser indefinidamente o instrumento de novas mortes, sem que qualquer cerimônia, encanto ou magia possam fazer qualquer coisa para reverter esta situação. (Cf. LÉVY-BRUHL, Lucien. *La Mentalité Primitive*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1922, p.293).

⁶⁷ ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*, pp.175-176.

⁶⁸ TAYLOR, Mark. *Magic*. In: STUCKRAD, Kocku Von. [Ed.]. *BDR*, p.1136.

Système Totémique en Australie enxerga na religião uma estrutura social que tem o papel de manter a coesão da comunidade e que, portanto, promove ritos públicos dirigidos para a manutenção deste mesmo grupo social. Por outro lado, entende que a magia é praticada dentro de um contexto mais privado e que, dessa forma, seus objetivos são mais individuais, em vez de coletivos. Em outras palavras, Durkheim interpreta a magia como um fenômeno antissocial, o que permite explicar porque ela é frequentemente proibida e marginalizada.⁶⁹ Entretanto, Durkheim admite a dificuldade que tem em distinguir a magia da religião. Segundo ele, “ao distinguir a magia da religião, não temos a intenção de estabelecer entre elas uma interrupção de continuidade. As fronteiras entre os dois domínios são muitas vezes incertas”.⁷⁰

Marcel Mauss, discípulo de Durkheim, em sua obra *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie* segue de perto os passos de seu mestre ao tentar distinguir a prática mágica da religiosa. Assim como Durkheim, Mauss distingue a magia da religião em termos de *sociabilidade*. Para ele, a primeira é antissocial e a segunda é social; a primeira é clandestina, a última é oficial; a primeira é privada, a última, pública.⁷¹ Aliás, essa distinção entre a religião e a magia é ainda mais reforçada na definição de “rito mágico” proposta por Mauss. Ele denomina rito mágico a “qualquer rito que não faça parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso e tendendo, como limite, para o rito proibido”.⁷² Dessa forma, Mauss define “magia” não pela *forma* dos seus ritos, mas a partir das *condições* em que os seus ritos são realizados, as quais servem para demarcar o espaço que esses ritos ocupam no âmbito dos hábitos sociais.⁷³

Portanto, do ponto de vista de Durkheim e Mauss, as diferenças entre a magia e a religião não são tão claras assim. A despeito de todas as tentativas sociológicas que estes autores fizeram com o intuito de explicar como se dá essa complexa relação, nota-

⁶⁹ TAYLOR, Mark. *Magic*. In: STUCKRAD, Kocku Von. [Ed.]. *BDR*, pp.1136-1137.

⁷⁰ DURKHEIM, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie*. Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 1990, p.63. (cf. nota).

⁷¹ MAUSS, Marcel. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. [Trad. José Francisco Espadeiro Martins]. Lisboa, Edições 70, 2000, p.22.

⁷² Idem, *Ibidem*, p.23. Os itálicos são do próprio autor. Mauss ainda diz que uma coisa só pode ser classificada como “mágica” se ela for vista assim por *toda* uma sociedade e não apenas por *parte* dela. (Cf. *Op.Cit.*, p.15).

⁷³ Idem, *Ibidem*, p.23.

se que o subjetivismo interpretativo ainda domina o cenário que envolve o sagrado.⁷⁴

2.3.3. *Teoria Funcionalista*. Essa teoria se preocupa em compreender como as partes constitutivas de uma determinada sociedade contribuem para a manutenção e interrupção da ordem social existente.⁷⁵ Os dois principais expoentes dessa perspectiva teórica são o antropólogo polonês Bronislaw Malinowski (1884-1942) e o antropólogo inglês, A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955).

Em sua obra *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Malinowski traça o que ele denomina de “uma distinção mais definida e tangível” entre a magia e a religião. Ele define a magia como “uma arte prática que consiste de atos que são apenas *meios para um fim definido*” e a religião como “um corpo de atos autônomos, *sendo, eles mesmos, o cumprimento de sua finalidade*”.⁷⁶ Apesar de Malinowski ter distinguido a magia da religião em termos de objetivos, compreendendo a primeira como *um meio* de auxiliar aquele que a procura a resolver os seus problemas e a segunda como *a resposta em si* aos problemas daqueles que a buscam, tal distinção existe somente na teoria. Na prática, essa distinção não pode ser verificada, pois tanto a magia quanto a religião objetivam auxiliar aqueles que as procuram a solucionar seus problemas existenciais mais profundos.

Já o antropólogo inglês Radcliffe-Brown, diferentemente de Malinowski, que trata a magia e a religião como duas coisas distintas, entende que a separação entre estes dois elementos não pode ser feita. Para corroborar a sua opinião, esse autor utiliza exemplos de “proibições rituais” extraídos de seu próprio tempo a fim de chamar a atenção para a *falta de aplicabilidade universal* do argumento a favor da distinção entre magia e religião.⁷⁷ Assim, como podemos observar, a linha divisória entre a magia e a religião,

⁷⁴ A percepção de que estas definições e distinções entre “magia” e “religião” estão sobrecarregadas de subjetivismo também é compartilhada por Klutz, segundo quem: “[...] existem critérios generalizados e compartilhados, embora subjetivos, para decidir se uma determinada pessoa em um contexto particular está praticando magia ou não”. (Cf. KLUTZ, Todd. *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*. [JSNT | Supplement Series | 245]. London and New York, Continuum International Publishing Group, 2004, p.128).

⁷⁵ FERRANTE, Joan. *Sociology: A Global Perspective*. Boston, Cengage Learning, 2012, p.30. A teoria funcionalista possui quatro características fundamentais: 1) sublinha que o comportamento humano é governado por padrões estáveis de relações sociais ou estruturas sociais; 2) mostra como as estruturas sociais preservam ou enfraquecem a estabilidade social; 3) enfatiza que as estruturas sociais estão baseadas principalmente em valores em comum; e 4) sugere que o restabelecimento do equilíbrio pode resolver melhor a maioria dos problemas sociais. (Cf. BRYM, Robert J. & LIE, John. *Sociology: Your Compass for a New World*. Boston, Cengage Learning, 2007, p.9).

⁷⁶ MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2004, p.68. O acréscimo entre colchetes e os itálicos são nossos.

⁷⁷ Eis os exemplos e o argumento de Radcliffe-Brown: “Tenho escolhido propositalmente da nossa

tanto em Malinowski quanto em Radcliffe-Brown, é tênue, praticamente inexistente.

2.3.4. *Teoria Emocionalista*. Finalmente, a teoria emocionalista é assim chamada porque, segundo se crê, as emoções humanas seriam a origem tanto da magia quanto da religião.⁷⁸ Os principais defensores deste ponto de vista foram o antropólogo e etnólogo inglês Robert Ranulf Marett (1866-1943), o poeta, romancista e crítico literário escocês Andrew Lang (1844-1912) e o antropólogo inglês Alfred Ernest Crawley (1869-1924).

De acordo com Marett, nos estágios mais antigos da evolução humana, a magia não poderia ser diferenciada da religião, uma vez que havia uma sobreposição entre as crenças e as práticas de ambas.⁷⁹ Por esta razão, este autor, ao refletir sobre o subtítulo do livro *The Golden Bough*, de Frazer, isto é, *A Study in Magic and Religion*, deixa explícita a sua insatisfação quanto ao uso dessa nomenclatura Frazeriana, propondo que a mesma seja substituída pelo termo “mágico-religioso”.⁸⁰

Andrew Lang, por sua vez, em seu livro *Magic and Religion*, declara entre outras coisas que o uso da magia por parte de um sacerdote *oficial*, não o qualifica como um feiticeiro. Por outro lado, o praticante *não-oficial* da magia é qualificado como tal.⁸¹ Tal afirmação demonstra que é o *status quo* dominante que define *quem é* feiticeiro ou sacerdote e, conseqüentemente, *quando* se está praticando um ritual mágico ou religioso. Neste caso, percebe-se que é o poder dominante quem “dita as regras” e, portanto, quem confere arbitrariamente legitimidade ou deslegitimidade a certos tipos de comportamento. Assim, o tipo de resposta (concordante ou discordante) que estes indivíduos derem à ideologia dominadora os classificará correspondentemente de forma

sociedade dois exemplos de proibições rituais que são de tipos muito diferentes. A regra contra comer carne na sexta-feira ou na Quaresma é uma regra da religião, assim como existe a regra, onde ela é reconhecida, contra jogar golfe ou tênis aos domingos. A regra contra derramar sal, suponho que você irá concordar, é não-religiosa [ou seja, é mágica]. Nossa linguagem nos permite fazer esta distinção muito claramente, pois as infrações das regras da religião são pecados, enquanto que as proibições não-religiosas dizem respeito à boa e à má sorte. Uma vez que esta distinção é tão óbvia para nós, pode-se pensar que nós deveríamos encontrá-la em outras sociedades. [Entretanto,] minha própria experiência é que em algumas das sociedades com as quais estou familiarizado, esta distinção entre atos pecaminosos e atos que trazem má sorte não pode ser feita. Não obstante, vários antropólogos têm tentado classificar os ritos em duas classes, ritos religiosos e ritos mágicos”. (Cf. RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Illinois, The Free Press, 1952, p.136. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

⁷⁸ TAYLOR, Mark. *Magic*. In: STUCKRAD, Kocku Von. [Ed.]. *BDR*, p.1137.

⁷⁹ MARETT, R. R. *The Threshold of Religion*. London, Methuen & Co. Ltd., 1914, pp.27-28. Em outro lugar, nesta mesma obra, Marett diz: “eu tenho usado [os termos] ‘misterioso’, ‘místico’, ‘oculto’, ‘sobrenatural’, ‘sagrado’ e assim por diante, para caracterizar a esfera do mágico-religioso”. (Cf. *Op.Cit.*, p.xxix. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

⁸⁰ MARETT, R. R. *Psychology and Folk-lore*. London, Methuen & Co. Ltd., 1920, p.180.

⁸¹ LANG, Andrew. *Magic and Religion*. New York and Bombay, Longmans, Green, and Co., 1901, p.47.

positiva ou negativa.

Uma vez que essas distinções entre magia e religião surgem a partir de um subjetivismo socialmente modelado e não a partir da natureza intrínseca de cada esfera do sagrado, Lang afirma, então, que é impossível determinar a anterioridade histórica da magia com relação à religião e vice-versa.⁸² Em outras palavras, como Lang não pode saber “quem” veio antes, se foi a magia ou a religião, logo, a conclusão óbvia é que ambas tenham coexistido (ao menos em parte) desde a sua origem. Tal pensamento favorece novamente o emprego do termo composto “mágico-religioso” como forma de se referir a estas esferas do sagrado em seus estágios mais antigos.

Em suma, pudemos verificar que os contornos e traços distintivos tanto da magia quanto da religião ainda não foram, pelo menos até o presente momento, convincente e definitivamente delineados. Portanto, esse traçado “cinzento” do sagrado, que não é apenas “branco” e nem somente “preto”, mas uma *combinação* dos dois, nos permite identificá-lo com o termo composto “mágico-religioso”, uma vez que tal termo parece conseguir descrever de forma apropriada e abrangente esta sua característica peculiar.

2.4. Em Defesa do Termo “Mágico-Religioso”

Depois de definir preliminarmente os conceitos de “magia” e “religião” e expor as principais teorias sobre como ambas se relacionam, por fim, entendemos que este seja o momento mais apropriado para justificarmos a nossa escolha pelo uso do termo composto “mágico-religioso”.

A civilização ocidental, ao que nos parece, foi uma das grandes responsáveis pela separação entre a religião e a magia, promovendo, inclusive, uma ferrenha oposição a esta última por meio de sua visão ocidental do sagrado.⁸³ Entretanto, na mentalidade dos povos primitivos, entre as culturas orientais de tempos relativamente recentes (como, por exemplo, a Índia e a China) e, sobretudo, entre os povos do chamado Antigo Oriente Médio, tal fronteira torna-se bastante difícil de distinguir. Aliás, até mesmo em nossos dias, em inúmeras ocasiões a religião mistura elementos mágicos em seu “roteiro religioso”, assim como a magia também inclui elementos religiosos em seu “itinerário

⁸² LANG, Andrew. *Magic and Religion*, p.48.

⁸³ Com “visão ocidental” do sagrado, queremos nos referir à concepção ocidental *weberiana* de “desencantamento do mundo”, segundo a qual o monoteísmo ético judaico-cristão, em um longo processo histórico, culminado com o surgimento do Protestantismo europeu nos séculos XVI e XVII, se impôs e se autoafirmou na Europa pós-medieval, contribuindo assim para o domínio da “religião oficial” e o consequente declínio e marginalização da magia. (Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo*. São Paulo, Editora 34, 2003, pp.135-138).

mágico”. Dessa forma, delimitar onde começa o “território” da magia e onde se inicia o “espaço” da religião se torna algo extremamente difícil, uma vez que há uma relação simbiótica entre ambas, onde, por vezes, uma se sobrepõe à outra. Entretanto, ambas são, de certa forma, coexistentes. Essa dificuldade em separar a magia da religião foi expressa por Gaarder, Hellern e Notaker:

Magia é uma tentativa de controlar os poderes e as forças que operam na natureza. Costuma-se encontrar a magia em contextos religiosos, e é difícil traçar uma linha divisória nítida entre a religião e a magia, entre uma reza e um encantamento. A distinção que mais sobressai é o fato de, na religião, o indivíduo se sentir totalmente dependente do poder divino. [...] Quando, por outro lado, o ser humano se vale de ritos mágicos, ele está tentando coagir as forças e potências a obedecer à sua ordem [...].⁸⁴

O ponto de vista exposto por esses três autores, somado a tudo quanto foi dito até o presente momento sobre magia e religião, nos faz optar pelo uso do termo composto “mágico-religioso” em nossa pesquisa, uma vez que “em uma cultura primitiva magia e religião não se diferenciam, mas pertencem a um *continuum*”.⁸⁵ Além do mais, segundo Olof Pettersson, “as ideias por trás dos ritos e crenças ‘mágicas’ são as mesmas que estão por trás das crenças e práticas ‘religiosas’”.⁸⁶

Diante disso, concluímos que os vocábulos *magia* e *religião*, no contexto das sociedades antigas (como, por exemplo, as sociedades do Antigo Oriente Médio e as antigas sociedades do mundo bíblico, as quais estão inseridas nesse contexto) expressam ideias que são interconexas, complementares e que possuem uma certa afinidade conceitual. Portanto, por entendermos que as práticas mágicas exerceram uma

⁸⁴ GAARDER, Jostein, HELLEEN, Victor & NOTAKER, Henry. *O Livro das Religiões*, p.25.

⁸⁵ TAYLOR, Mark. *Magic*. In: STUCKRAD, Kocku von. [Ed.]. *BDR*, p.1137. Pierucci, apesar de reconhecer a íntima relação existente entre a magia e a religião, defende que as mesmas devam ser atualmente separadas em nosso contexto brasileiro. Segundo Pierucci: “A bem da verdade, uma das razões para o quase esquecimento da magia na atual sociologia da religião brasileira transparece na tendência muito pouco analítica de embolar magia e religião no uso generalizado e preguiçoso do adjetivo composto ‘mágico-religioso’. Uso abusivo que mal disfarça a operação traiçoeira e empobrecedora de reduzir magia a religião”. (Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. *A Magia*, p.99). Todavia, deve-se ressaltar que a opinião de Pierucci, apesar de fazer sentido (ao menos em parte, pois o nosso riquíssimo sincretismo “mágico-religioso” depõe contra tal pensamento) em nossa cultura e em nossa história, não possui aplicabilidade histórico-cultural geral no contexto dos povos primitivos e do Antigo Oriente Médio.

⁸⁶ Cf. PETERSSON, Olof. “*Magic-Religion: Some Marginal Notes to an Old Problem*”. [JAE]. Volume 22: 3-4. Oxford and New York, Routledge, 1957, p.113.

grande influência na religião monoteísta ainda em formação nos primórdios do Antigo Israel, tal como retratado no livro de Êxodo, logo, não podemos separar o aspecto “mágico” do aspecto “religioso” de forma rígida na antiga sociedade israelita. Estes aspectos provavelmente coexistiam de forma habitual, sem que se pensasse em desmembrá-los.

Aliás, Van Gennep, ao discorrer sobre a distinção entre dinamismo e animismo e entre magia e religião, apresentou algumas ponderações bastante úteis ao nosso estudo:

Por dinamismo entenderemos a teoria impersonalista do *mana*. Designamos por animismo a teoria personalista, quer a potência personificada seja uma alma única ou múltipla, quer se trate de uma potência animal ou vegetal (totem), antropomórfica ou amorfa (Deus). Estas teorias [impersonalista e personalista] constituem a *religião*, cuja técnica (cerimônias, ritos, culto) chamo *magia*. Como esta prática e esta teoria são indissolúveis, pois a teoria sem a prática torna-se a metafísica, e a prática fundada sobre outra teoria torna-se a ciência, empregarei sempre o adjetivo *mágico-religioso*.⁸⁷

Se adaptarmos a noção de magia e de religião de Van Gennep para a nossa pesquisa, poderemos dizer então que “religião” é a teoria acerca da existência de um ser pessoal, Deus, enquanto “magia” é o nome dado às técnicas empregadas na prática no contexto religioso, a saber, as cerimônias, ritos e culto. Dada a indissociabilidade desses dois aspectos do sagrado, como bem pontuou Van Gennep, logo, compreendemos que o termo composto “mágico-religioso” expressa de forma mais adequada todo o âmbito do sagrado que abordamos em nosso estudo.

⁸⁷ GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de Passagem*. [Trad. Mariano Ferreira]. Petrópolis, Vozes, 2012, p.31. Os itálicos são do próprio autor. Já os acréscimos entre colchetes são nossos.

3. A BÍBLIA HEBRAICA EM SEU AMBIENTE MÁGICO-RELIGIOSO

Devido à importância do universo mágico-religioso no contexto da Bíblia Hebraica, dedicamos o presente capítulo a este assunto. Como a temática “mágico-religiosa” é abundante nesse âmbito, então, constitui-se tarefa indispensável discorrer sobre ela, a fim de que obtenhamos maior compreensão sobre a mesma em nossa pesquisa.

As explanações sobre o simbolismo contidas no primeiro capítulo são válidas para este tópico do nosso estudo. Isto é, como o pensamento bíblico está inserido dentro de um *continuum* cultural que valorizava o elemento mágico-religioso em seu cotidiano, logo, a importância atribuída ao universo mágico-religioso no contexto do Antigo Oriente Médio talvez seja também compartilhada pela Bíblia Hebraica.⁸⁸ Verifiquemos os principais termos relacionados à ideia do mágico-religioso que ocorrem no Tanakh.

3.1. A Terminologia Mágico-Religiosa da Bíblia Hebraica

A Bíblia Hebraica nos apresenta uma lista numerosa de termos relacionados às crenças, práticas e objetos mágico-religiosos. A seguir, buscaremos apresentar alguns dos principais vocábulos e expressões encontrados no *Tanakh*, os quais fazem referência a tais elementos.⁸⁹

a) A Lista Mágico-Religiosa de Deuterônimo 18:10-11

Geralmente, os estudiosos enxergam Dt 18:10-11 como o texto bíblico que contém a lista mais básica e, ao mesmo tempo, mais inclusiva de terminologia “mágico-religiosa” de toda a Bíblia Hebraica.⁹⁰ Vejamos quais são as oito expressões hebraicas

⁸⁸ Como declararam Oesterley e Robinson a respeito da religião hebraica, “muitos ritos mágicos beiram tão estreitamente a religião que eles podem ser chamados, com justiça, de mágico-religiosos”. (Cf. OESTERLEY, W. O. E. & ROBINSON, Theodore H. *Hebrew Religion: Its Origin and Development*. New York, The Macmillan Company, 1930, p.83).

⁸⁹ Os itens “a” e “b” estão baseados em: KUEMMERLIN-MCLEAN, Joanne K. *Magic: Old Testament*. In: FREEDMAN, David Noel [Ed.]. *ABD*, pp.468-469.

⁹⁰ Idem, *Ibidem*, p.468. Aqui, a expressão “mágico-religiosa” é de nossa própria lavra. A autora emprega apenas a palavra “mágica” em seu texto. Contudo, deve-se salientar que o uso dessa expressão referente à passagem de Dt 18:10-11 de forma alguma é arbitrário. Ao empregar tal expressão estamos apenas sendo coerentes com o pensamento mágico-religioso do Antigo Oriente Médio dentro do qual o Israel bíblico está inserido e com o qual também compartilha muitos pensamentos e crenças. Aliás, este pensamento foi resumido por Ann Jeffers que também defende opinião semelhante à nossa. Segundo Jeffers: “A adivinhação e a magia, tais como expressas na lista de práticas proibidas de Dt 18:10-11, fazem parte de um contexto mais amplo. O que se reflete não é apenas de origem estrangeira (canaanita ou assírio-babilônica), mas faz parte do que poderia ser chamado de mentalidade semítica. Não há a menor dúvida

presentes nesta lista mágico-religiosa deuteronômica.

a.1. מַעֲבִיר בְּנֹוֹבְתּוֹ בָּאֵשׁ (*ma'ābîr bənô-ûbittô bā'ēs*), “aquele que faz seu filho ou sua filha passar pelo fogo”.⁹¹ O significado desta expressão tem sido muito debatido entre os exegetas e estudiosos da Bíblia Hebraica. Entre os comentaristas medievais, Ibn Ezra (1092-1167) afirmou tratar-se de uma forma de idolatria, pois envolvia a adoração do fogo⁹² e Rashi (1040-1105) descreveu esta idolatria como o serviço de מֹלֶךְ (*mōlēk*), uma espécie de ritual no qual haviam duas fogueiras, entre as quais faziam-se passar os filhos ou as filhas.⁹³ Christensen, por sua vez, tece duas observações sobre a expressão “aquele que faz seu filho ou sua filha passar pelo fogo”: não há aqui nenhuma referência ao sacrifício infantil, pois o contexto se refere unicamente a formas de adivinhação e, além disso, não está claro se essa expressão se refere à dedicação do primogênito, ao sacrifício infantil canaanita ou à adoração feita a Moloque.⁹⁴ Como podemos perceber, o significado exato da expressão supra citada é incerto. Entretanto, a sua identificação com algum tipo de prática divinatória mágico-religiosa é evidente.

de que os hebreus também compartilhavam desta mentalidade semítica. Consequentemente, nenhuma divisão estrita entre ‘ciência’, ‘religião’ e ‘magia’ deveria ser tentada”. (Cf. JEFFERS, Ann. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Leiden, Brill, 1996, p.16).

⁹¹ O particípio מַעֲבִיר ocorre novamente apenas em Dn 11:20. Já a ideia de “fazer passar os filhos pelo fogo” é encontrada também em Lv 18:21; 2 Rs 16:3; 17:17; 21:6; 23:10; 2 Cr 33:6; Jr 32:35; Ez 16:21; 20:26,31; 23:27. A LXX traduz a expressão *ma'ābîr bənô-ûbittô bā'ēs* como περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἢ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρὶ (*perikathairōn tōn huiōn autoū ē tēn thygatēra autoū en pyri*), “quem purifique a seu filho ou a sua filha no fogo”. (Cf. RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, 2004).

⁹² IBN EZRA, Abraham Ben Meir. *The Commentary of Abraham Ibn Ezra on the Pentateuch*. Vol.5. Deuteronomy. [Trad. Perush ha-Torah]. Jersey City, KTAV Publishing House, Inc., 2003, p.85.

⁹³ ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Devarim*. [Trad. Motel Zajac]. Vol.5. São Paulo, Trejger Editores, 1993, p.94. A Mishnah, ao comentar os textos de Lv 18:21 e 20:2, onde um pensamento paralelo ao de Dt 18:10 é apresentado, é enigmática e obscura com relação ao seu significado. Segundo a Mishnah, no *Tratado Sanhedrin* 7:7: “Aquele que oferece da sua descendência a Molekh não é culpável, a menos que ele dê [a criança] a Molekh e a passe através do fogo; se ele a deu para Molekh, mas não a passou pelo fogo, ou se ele a passou pelo fogo, mas não a deu para Molekh, ele não é culpável; ele deve tanto dá-la a Molekh quanto passá-la através do fogo”. (Cf. DANBY, Herbert. [Trad.]. *The Mishnah*. [Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes]. Oxford and New York, Oxford University Press, 1933, p.392).

⁹⁴ CHRISTENSEN, Duane L. *Deuteronomy 1:1-21:9*. [WBC]. Vol.6A. Nashville. Thomas Nelson Publishers, 2001, p.408. Smelik propõe que o deus Moloque é uma invenção do período persa, empregada na tentativa de esconder que a adoração judaíta a YHWH no VIII e VII séculos a.e.c. também incluiu o sacrifício de crianças. (Cf. SMELIK, Klaas A. D. *Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice? A Reassessment of the Evidence the Hebrew Term Molekh*. [Scandinavian Journal of the Old Testament. Vol.9. Nº1]. Oslo, Scandinavian University Press, 1995, pp.133-142).

a.2. קֹסֵם קְסָמִים (*qōsēm qəsāmîm*), “aquele que pratica adivinhação” (literalmente, “adivinhador de adivinhações”). O particípio קֹסֵם (*qōsēm*) “adivinhador”, é um *hapax logomenon*.⁹⁵ Porém, ele ocorre novamente em sua forma plural em Dt 18:14 e Jr 27:9. Já o substantivo masculino plural, קְסָמִים (*qəsāmîm*) “adivinhações” aparece também em 2 Rs 17:17. Podemos definir “adivinhação” como “a arte ou a ciência de deduzir o futuro ou o desconhecido através da observação e interpretação de alguma faceta da natureza ou da vida humana, geralmente de caráter imprevisível e trivial”.⁹⁶

Pierucci fornece a lista mais completa de práticas divinatórias que conhecemos em português (ele menciona, ao todo, 65 tipos de adivinhação). Apesar da maioria destas práticas não ocorrer textualmente na Bíblia Hebraica, contudo, quase um quarto delas está registrada no texto bíblico. Citaremos a seguir somente aqueles tipos de adivinhação que estão ou parecem estar presentes na Bíblia, pelo menos no que se refere ao seu *formato externo* divinatório (incluímos aqui o Novo Testamento): 1) *acrimancia* (adivinhação por meio do fogo, Lv 18:21; 20:2; Dt 18:10; 2Rs 21:6?); 2) *actinomancia* (adivinhação pelo brilho das estrelas, Mt 2:1,2); 3) *aeromancia* (adivinhação pelos sinais observados no ar, 2 Rs 21:6); 4) *aritmomancia* ou *numerologia* (adivinhação através dos números ou técnicas aritméticas, Js 6:1-20?; 2 Rs 5:10,14; 13:14-19); 5) *astromancia* ou *astrologia* (adivinhação pela conjunção dos astros e por meio de outros fenômenos atmosféricos, Dn 1:20; 2:27; 4:7; 5:7; Is 47:13; Jr 10:2; Mt 2:1,2); 6) *enomancia* (adivinhação através da cor e consistência do vinho, Gn 44:5,15?); 7) *hepatomancia* ou *hepatoscopia* (adivinhação através da inspeção do fígado de um animal, Ez 21:21); 8) *hidromancia* ou *hidroscopia* (adivinhação por meio dos movimentos da água, Gn 44:5,15); 9) *lecanomancia* (adivinhação através de objetos lançados numa bacia ou vaso, Gn 44:5,15?); 10) *lacomancia* (adivinhação pelo jogo de dados, Mt 27:35?; At 1:26?); 11) *litomancia* (adivinhação por meio das pedras, Êx 28:30; Nm 27:21; 1 Sm 28:6; Ne 7:65 [Urim e Tumim?]); 12) *necromancia* ou *nigromancia* (adivinhação por meio da consulta feita aos mortos, Dt 18:11; 1 Sm 28:8-

⁹⁵ Essa expressão vem do grego ἁπὸς λεγόμενον (*hápax legómenon*), isto é, “algo dito uma única vez” e refere-se a uma palavra ou frase que só possui um único exemplo registrado num determinado documento ou corpo de literatura. (Cf. BALDICK, Chris. [Ed.]. *Dictionary of Literary Terms*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2008, p.149).

⁹⁶ AUNE, D. E. *Divination*. In: BROMILEY, Geoffrey W. [Ed.]. *International Standard Bible Encyclopedia*. [Volume One: A-D]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979, p.971.

11; Is 8:19); 13) *oniromancia* (adivinhação por meio da interpretação dos sonhos, Gn 40:12-13,18-19; 41:25-32; Dn 2:27-45; 4:19-28; Zc 10:2); 14) *rabdomancia* (adivinhação por meio de vara mágica, usada para a detecção de água, tesouros, minas etc, Nm 20:11?); 15) *sagitomancia* (adivinhação através das flechas, 2 Rs 13:14-19?; Ez 21:21).⁹⁷

a.3. מְעֹנֵן (*məʿōnēn*), “adivinho, observador dos tempos, quem procura presságios, feiticeiro, encantador”.⁹⁸ Esse particípio singular também é um *hapax legomenon*. Ele somente ocorre mais uma vez em sua forma plural, em Jz 9:37. Apesar das definições apresentadas, a etimologia do vocábulo é obscura, sendo difícil definir com precisão o tipo de adivinhação que se tem em mente aqui.

a.4. מְנַחֵשׁ (*mənaḥēš*), “aquele que observa os presságios”,⁹⁹ ou ainda, “agoureiro, adivinho, encantador”.¹⁰⁰ Este termo, que aparece no particípio masculino singular absoluto do pi‘ēl, é derivado da raiz נָחַשׁ (*lhš*), “sussurrar, encantar” e, ao que tudo indica, trata-se de uma palavra de origem onomatopaica.¹⁰¹ Além disso, essa palavra ocorre somente aqui em todo o *Tanakh*.

a.5. מְכַשֵּׁף (*məkaššēp*), “feiticeiro”.¹⁰² Este vocábulo é derivado de כִּישָׁף (*kīšēp*), “encantar, praticar feitiçaria”. A raiz כָּשַׁפׁ (*kšp*), “prática mágica” é aparentada com o acádico *kašāpu*, *kuššupu*, “enfeitiçar, encantar”.¹⁰³ Esta palavra ocorre

⁹⁷ Confira a lista completa de práticas divinatórias em: PIERUCCI, Antônio Flávio. *A Magia*, pp.29-31. Uma lista ainda mais extensa de termos relacionados à adivinhação é encontrada em: ROBERTSON, John G. *Robertson's Words for a Modern Age: A Cross Reference of Latin and Greek Combining Elements*. Brunswick, Senior Scribe Publications, 1991, pp.184-194.

⁹⁸ KUEMMERLIN-MCLEAN, Joanne K. *Magic: Old Testament*. In: FREEDMAN, David Noel [Ed.]. *ABD*, p.468.

⁹⁹ DRIVER, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. [ICC]. Edinburgh, T & T Clark, 1901, p.224.

¹⁰⁰ KUEMMERLIN-MCLEAN, Joanne K. *Magic: Old Testament*. In: FREEDMAN, David Noel [Ed.]. *ABD*, p.468.

¹⁰¹ GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*. [Trad. Samuel Prideaux Tregelles]. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.544. A pronúncia da palavra *nāḥāš* lembra o som característico do guizo de uma serpente. Além do mais, deve-se notar também a semelhança entre os substantivos נָחַשׁ (*naḥāš*), “feitiçaria” e נָחָשׁ (*nāḥāš*), “serpente”. Talvez, haja aqui algum tipo de conexão entre a serpente e o seu encantamento (Cf. SI 58:4-5).

¹⁰² CLINES, David J. A. *DCH*. Volume 4. [נ-ל]. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p.470.

¹⁰³ BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol.VII]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p.361.

somente mais uma vez na Bíblia Hebraica, em sua forma feminina, מַכְשִׁיפָה (*maḵšaššēpāh*) “feiticeira”, em Êx 22:17.

a.6. חֹבֵר חֶבֶר (*hōbēr ḥāber*), “quem faz encantamentos” (literalmente, “encantador de encantamento”). Essa expressão é única em toda a Bíblia Hebraica. Porém, o substantivo חֶבֶר (*ḥāber*) é encontrado em Pv 21:9; 25:24. É duvidoso, contudo, que nestes versículos o termo esteja associado a ideia de “encantamento”. Segundo Rashi, o particípio *hōbēr* vem da forma verbal *lehaber*, “ajuntar, reunir” e, portanto, a expressão *hōbēr ḥāber* se refere àquele “que reúne cobras ou escorpiões ou outro tipo de animal num só lugar”,¹⁰⁴ com propósitos divinatórios.

a.7. אִיב יִדְעֹנִי שְׂאֵל אוֹב (*šōʿel ʾôb wəyiddəʿōnî*), “quem pergunta (consulta) um ʾôv e/ou um yiddeʿōnî”. Essa expressão aparece somente aqui em todo o Tanakh. Já o termo אוֹב (*ôb*), “espírito de adivinhação”¹⁰⁵ ou “espírito de um morto”¹⁰⁶ é mencionado também em: Lv 19:31; 20:6,27; 1 Sm 28:3,9 (desterrado por Saul); 1 Sm 28:7 (onde encontramos a expressão אִשְׁתּ בַּעַלְת־אוֹב [*ʾēšet baʿālat-ʾôb*], literalmente, “mulher [que é] senhora de um espírito de adivinhação”). A LXX verte essa expressão por γυναικα ἐγγαστρίμυθον¹⁰⁷ [*gynaika engastrímython*], derivada de *gastēr*, “ventre” e *mythos*, “palavra”, isto é, “mulher que transmite oráculos ou predições falando desde o ventre, utilizando a ventriloquia”. Percebe-se claramente que a Septuaginta pretende desmoralizar e desqualificar a prática da adivinhação, vendo-a como um embuste; Is 9:19; 19:3 (no Egito); 29:4; 2 Rs 21:6 (=2 Cr 33:6); 2 Rs 23:24; 1Cr 10:13. Já o vocábulo יִדְעֹנִי (*yiddəʿōnî*) parece fazer referência ao “espírito de um morto” ou “aquele que possui um espírito, um adivinho”,¹⁰⁸ ocorrendo em Lv 20:27; 2 Rs 21:6 e 2 Cr 33:6. É importante notar que os termos *ʾôb* e *yiddəʿōnî* estão intimamente associados na Bíblia Hebraica. Embora o termo *ʾôb* apareça às vezes

¹⁰⁴ ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Devarim*, p.94.

¹⁰⁵ OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.6.

¹⁰⁶ LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.40.

¹⁰⁷ RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, 2004.

¹⁰⁸ HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*, p.129.

sozinho, o mesmo não pode-se afirmar de *yiddē ʿōnī*, que sempre o acompanha quando de sua ocorrência no texto bíblico.¹⁰⁹

a.8. אֶל-הַמֵּתִים דֹּרֵשׁ (*dōrēš ʿel-hammēṭīm*), “necromante” (literalmente, “o que consulta (consultador) aos mortos”).¹¹⁰ Essa frase também é um *hapax legomenon*. O particípio דֹּרֵשׁ (*dōrēš*) “o que busca, o que recorre, o que consulta” ocorre em Sl 9:11; 22:27; 24:6; 69:33; Pv 11:27; Is 16:5. Já a expressão הַמֵּתִים (*hammēṭīm*), “os mortos” é encontrada novamente em Nm 17:13,14; 25:9; Jz 16:30; Rt 1:8; 2:20; Sl 115:17; Ec 4:2; 9:3; Is 8:19. Ao que tudo indica, *dōrēš ʿel-hammēṭīm* não se refere a nenhuma prática de necromancia em particular, sendo provavelmente uma frase de significado abrangente, que traz consigo a proibição contra toda e qualquer forma de consulta feita aos mortos.¹¹¹

Devemos lembrar que o significado exato destes oito termos que acabamos de alistar é incerto. Porém, está claro que estamos diante de uma lista que fornece uma proibição geral contra todos os tipos de adivinhação, magia e consulta referentes ao mundo dos espíritos, práticas estas que eram comuns no contexto mágico-religioso canaanita.¹¹²

b) Outros Termos Mágico-Religiosos

Além dos termos mencionados em Dt 18:10-11, a Bíblia Hebraica menciona ainda outros termos relacionados ao universo mágico-religioso, dentre os quais mencionaremos apenas alguns dos mais relevantes:

b.1. חָכָם חֲרָשִׁים וְנָבוֹן לַחֹשׁ (*hākām ḥārāšīm ûnāḇôn lāḥaš*), “homem sábio em artes mágicas e especialista em encantamentos”.¹¹³ Esta expressão é única em toda a Bíblia Hebraica, ocorrendo somente em Is 3:3. Aliás, é curioso observar que esta expressão é encontrada em uma lista de líderes de Jerusalém e Judá (cf. Is 3:2-3), os

¹⁰⁹ KUEMMERLIN-MCLEAN, Joanne K. *Magic: Old Testament*. In: FREEDMAN, David Noel [Ed.]. *ABD*, p.469.

¹¹⁰ Idem, *Ibidem*, p.469.

¹¹¹ DRIVER, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. [ICC], p.226.

¹¹² CRAIGIE, P. C. *The Book of Deuteronomy*. [NICOT]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1976, p.260. Veja também: RIDDERBOS, J. *Deuteronomy*. (The Bible Student's Commentary). [Trad. Ed M. van der Maas]. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1984, p.205.

¹¹³ KAISER, Otto. *Isaiah 1-12*. [Trad. John Bowden]. Philadelphia, The Westminster Press, 1983, p.67.

quais serão removidos do poder por Deus devido ao seu pecado (cf. Is 3:1-8).¹¹⁴ Esta referência à existência de práticas mágicas entre os líderes de Jerusalém e de Judá nos permite pensar que tais práticas também estivessem presentes no meio do povo. Logo, o texto fala de um determinado contexto histórico no qual práticas mágicas conviviam de alguma forma com a religião israelita.

b.2. הַבְּרִי שָׁמַיִם (*hōbrê šāmáyim*), “aqueles que praticam a astrologia”,¹¹⁵ literalmente, “analizadores (observadores) dos céus” (Is 47:13). Ao que tudo indica, a forma verbal usada aqui é derivada da raiz הבר (*hbr*), “analisar, dissecar”.¹¹⁶ Contudo, há pelo menos outras quatro opiniões sobre a origem da raiz *hbr*. Eis as sugestões: 1) o termo é proveniente do árabe *habara*, “cortar”, pois refere-se à divisão do céu em vários setores e sinais astrológicos, através dos quais se busca prever o futuro; 2) o termo é derivado da raiz ugarítica *hbr*, “curvar-se”, porque diz respeito àqueles que se encurvavam para adorar aos céus; 3) o vocábulo tem origem no acádico *bārû*, “adivinhos” (neste caso, o texto massorético teria sido corrompido, pois o termo correto no lugar de הַבְּרִי deveria ser בְּרִי). Porém, a habilidade do *bārû* era verificar as entranhas dos animais e não os céus; 4) Por fim, alguns entendem que o ה (*hê*) deveria ser substituído por ח (*hêt*), formando assim a palavra הַחְבְּרִי (*hōhbrê*), “encantadores de”.¹¹⁷ Apesar das divergências quanto à origem da raiz *hbr*, parece que a expressão hebraica *hōbrê šāmáyim* traz consigo a ideia de alguma ação mágico-religiosa feita com relação aos céus.

b.3. הַחֲזִיזִים בְּכּוֹכְבֵּים (*həḥōzīm bakkōkābīm*), literalmente “os que veem nas estrelas” (Is 47:13). Aqui, a referência é feita àqueles que examinavam o céu noturno a fim de predizer o futuro. Essa expressão é provavelmente uma glosa explicativa da

¹¹⁴ Smith comenta a estranha ausência do rei e do sacerdote nesta lista, dizendo: “É um pouco surpreendente que o rei e os sacerdotes não sejam mencionados nesta lista do povo que Deus iria remover do poder. Qualquer argumento a partir do silêncio é precário, mas pode ser que o rei não fosse um líder ativo naquele tempo e que a corrupção não fosse encontrada na vida dos sacerdotes”. (Cf. SMITH, Gary V. *Isaiah 1-39*. [The New American Commentary]. Nashville, B&H Publishing Group, 2007, p.146). Veja ainda: MARTIN, Alfred. *Isaiah: The Salvation of Jehovah*. [Everyman's Bible Commentary]. Chicago, Moody Publishers, 1980, p.29.

¹¹⁵ GIRAUDO, Tiago. [Ed.]. *BJ*. São Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1985, p.1439.

¹¹⁶ Cf. CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samsom Raphael Hirsch*. Jerusalem and New York, Feldheim Publishers, 1999, p.55.

¹¹⁷ Estas sugestões são encontradas em: PAUL, Shalom M. *Isaiah 40-66: Translation and Commentary*. [Eerdmans Critical Commentary]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012, p.301.

expressão mencionada anteriormente. Em acádico, as formas verbais *amāru* e *dagālu*, “ver”, “contemplar”, também se referem à observação das estrelas.¹¹⁸

Já que as expressões *hōbrê šāmāyim* e *haḥōzīm bakkōkābīm* descrevem práticas divinatórias existentes na Babilônia (Cf. Is 47:1,5,12-13) é importante mencionar que o grande catálogo de fenômenos astrológicos, *Enuma Anu Enlil*, foi formulado primeiramente no período da Antiga Babilônia (séculos XVIII-XVII a.e.c.), mas várias cópias da biblioteca de Assurbanipal (século VII a.e.c.) mostram que esse catálogo estava em constante estado de revisão. Os sacerdotes consultavam tais fontes a fim de predizerem o favorecimento ou não de vários tipos de atividades no início de cada mês. Aliás, o horóscopo moderno é um descendente direto dessa prática antiga.¹¹⁹ Como exemplo dessa atividade, podemos citar um trecho de uma tábua de um astrólogo da corte dirigida ao rei assírio Assarhaddon:

Boa saúde à sua majestade! Uma vez que este é um dia de escuridão [dia de eclipse], eu não enviei as bênçãos costumeiras. A eclipse da lua se moveu do quadrante leste e permaneceu ao longo de todo o quadrante oeste da lua. Os planetas Júpiter e Vênus estavam visíveis durante a eclipse até que ela clareou. Isto é propício à sua majestade e (prenuncia) mal para a terra ao oeste. Amanhã eu enviarei à sua majestade uma tábua (astrológica) que trata dos eclipses da lua.¹²⁰

Nesta tábua astrológica, percebe-se que a eclipse lunar no quadrante oeste do céu é interpretada como sinal de bom presságio para o rei assírio Assarhaddon e, conseqüentemente, sinal de mau agouro para os seus inimigos. O texto sugere que a previsão astrológica era diariamente atualizada.

b.4. גָּזְרִין (*gāzrîn*), “adivinhos”. Este termo aramaico é derivado de גָּזַר (*gazar*), “cortar, dividir” ou “determinar”¹²¹ e aparece no livro de Daniel quatro vezes (Cf. Dn 2:27; 4:4; 5:7,11). Ou seja, um גָּזְרִין (*gāzēr*) é um “adivinho”, isto é, alguém capaz de

¹¹⁸ PAUL, Shalom M. *Isaiah 40-66: Translation and Commentary*, p.301.

¹¹⁹ OSVALT, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 40-60*. [NICOT]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p.254.

¹²⁰ OPPENHEIM, A. L. *Letters from Mesopotamia*. Chicago, University of Chicago Press, 1967, p.161. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

¹²¹ MCDANIEL, Ferris L. *A Reader's Hebrew-English Lexicon of the Old Testament*. Dallas, Author's Edition, 1975, p.109.

“determinar” o destino.¹²² Entretanto, já aventamos em outra ocasião a possibilidade de que o termo *gāz̄r* - que também ocorre nas fontes extra-bíblicas da *Oração de Nabônides* em 4 QPr.Nab (que parece ser um midrash de Dn 4:28-37) e do *Talmude Babilônico*, no Tratado *Pesaḥim 112b*, em um episódio no qual o rabino galileu Hanina ben Dosa repele a rainha dos demônios, Agrath, expulsando-a - também pode ser traduzido como “exorcista”. Neste caso, o *gāz̄r* seria “alguém que exorciza, decretando a expulsão do demônio”.¹²³

b.5. **חַרְטֹם** (*ḥarṭōm*), “mago, adivinho, escriba”.¹²⁴ Esse termo, que aparece na Bíblia Hebraica sempre em sua forma plural, **חַרְטֻמִּים** (*ḥarṭummîm*), tanto em hebraico quanto em aramaico, é usado para designar os magos de duas nações: o *Egito* (Gn 41:8, 24; Êx 7:11,22; 8:7,18-19; 9:11); e a *Babilônia* (Dn 1:20; 2:2,10 [neste último versículo, o termo ocorre em sua forma singular, *ḥarṭōm*], 27; 4:4,6; 5:11). Quanto à origem do termo, algumas propostas têm sido feitas. Segundo Lambdin, a palavra *ḥarṭōm* pode ser derivada: 1) do árabe *ḥaṭm*, *ḥurṭūm*, “aquele que tem voz nasalada”; 2) do demótico *ḥr-tp* ou *ḥr-tb*, “sacerdote-leitor e chefe”; ou 3) do egípcio *ḥry-tp*, “mago instruído (da corte egípcia)”. Para Lambdin, “as atestações mais antigas da palavra hebraica tornam [a ideia de] um original egípcio muito provável, mas isso ainda não foi comprovado”.¹²⁵

b.6. **אֲשָׁפ** (*ʾaššāp*), “astrólogo, encantador, exorcista, prestidigitador, necromante”.¹²⁶ Esse vocábulo ocorre apenas no livro de Daniel (cf. Dn 1:20 e 2:2 [em hebraico]; e 2:10,27; 4:4; 5:7,11,15 [em aramaico]). Pelo que se pode perceber, tanto

¹²² MILLER, Stephen R. *Daniel*. [The New American Commentary]. Vol.18. Nashville, B&H Publishing Group, 1994, p.89.

¹²³ Cf. VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de Demonologia*. São Paulo, Fonte Editorial, 2011, pp.108-109.

¹²⁴ HARRIS, R. Laird. [Org.]. *DITAT*. [Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto]. São Paulo, Vida Nova, 1998, p.531.

¹²⁵ LAMBDIN, Thomas O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*. [JAOS | Vol.73 | N° 3]. Winona Lake, Eisenbrauns, 1953, pp.150-151. Os acréscimos entre colchetes são nossos. Stricker foi o primeiro a defender uma origem egípcia para o termo hebraico *ḥarṭōm*. (Cf. STRICKER, B. H. *Trois Études de Phonétique et de Morphologie Coptes*. [AO]. Vol.15. Leiden, Brill, 1937, p.6). Gesenius e Jastrow, dentre outros, também admitem a possibilidade de o termo *ḥarṭummîm* ser de origem egípcia. (Cf. GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*, p.304; JASTROW, Marcus. *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, p.501).

¹²⁶ HARRIS, R. Laird. [Org.]. *Op. Cit.*, p.134.

ḥarṭôm quanto *ʾaššāp* são termos usados particularmente para se referir a magos estrangeiros.¹²⁷

Essa grande quantidade de termos mágico-religiosos espalhados pelas várias partes do Tanakh nos permite chegar à conclusão de que tais práticas e crenças eram, de fato, recorrentes, principalmente entre os povos vizinhos de Israel. Porém, será que Israel também estava de alguma forma envolvido com semelhantes práticas? Buscaremos responder a esta pergunta no próximo item.

3.2. A Conduta Mágico-Religiosa de Israel na Bíblia Hebraica

Em Israel do período bíblico também realizavam-se certas práticas mágico-religiosas semelhantes às de seus antigos vizinhos? Observemos o que Isaac Mendelsohn diz a esse respeito:

Que os hebreus se envolveram com práticas mágicas é amplamente atestado na Bíblia Hebraica. A proibição repetida do uso da magia pela lei, assim como a luta zelosa e ardente travada contra ela pelos profetas, provam o quão profundamente enraizada era a crença na eficácia desta arte.¹²⁸

E Jacob Neusner complementa:

As ações extraordinárias do Deus verdadeiro (ou de seus agentes, isto é, anjos ou pessoas santas) são milagres. As ações extraordinárias de um falso deus (com a mesma qualificação) são magia. A diferença, então, é social e sistêmica, a distinção é apenas um uso convencional da sociedade.¹²⁹

¹²⁷ KUEMMERLIN-MCLEAN, Joanne K. *Magic: Old Testament*. In: FREEDMAN, David Noel [Ed.]. *ABD*, p.469.

¹²⁸ MENDELSON, I. *Magic, Magician*. In: BUTTRICK, George Arthur. [Ed.]. *IDB*. Vol.3. [K-Q]. Nashville, Abingdon Press, 1981, p.224. Segundo Schmitt, normalmente os estudiosos da Bíblia Hebraica não negam que esta contenha elementos mágicos. Entretanto, tais elementos são compreendidos como “vestígios da religião canaanita” ou “intromissões tardias (principalmente assírias ou babilônicas) na religião do antigo Israel”. (Cf. SCHMITT, Rüdiger. *The Problem of Magic and Monotheism in the Book of Leviticus*. [JHS]. Vol.8. Article 11. Piscataway, Gorgias Press LLC, 2008, p.3).

¹²⁹ NEUSNER, Jacob. *Science and Magic, Miracle and Magic in Formative Judaism: The System and the Difference*. In: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest S. & FLESHER, Paul Virgil McCracken. [Eds.]. *Religion, Science, and Magic: In Concert and in Conflict*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1989, p.61.

Essas opiniões, tomadas em conjunto com os estudos de Fohrer,¹³⁰ Yamauchi¹³¹ e Schäfer,¹³² entre outros, nos permitem reafirmar a hipótese proposta ao longo deste estudo, ou seja, a de que a magia nos tempos bíblicos e, mais especialmente ainda, nos primórdios do antigo Israel, exerceu uma grande influência sobre a religião monoteísta israelita emergente.¹³³ Isso será observado oportunamente em nossas incursões sobre o livro de Êxodo, quando então veremos como a magia e a religião se apresentam naquele contexto. Por ora, podemos adiantar que, na prática, a linha divisória entre a religião e a magia é difícil de ser traçada.¹³⁴ Quando tal diferenciação ocorre, esta obedece a convenções sociais e a um subjetivismo ideológico que, na maioria das vezes, está repleto de preconceito.¹³⁵ Isto reforça a ideia de que, ao nos referirmos ao âmbito do sagrado na Bíblia Hebraica, só conseguiremos descrevê-lo de maneira adequada se o fizermos através do uso de uma terminologia mais compreensiva. Neste caso, entendemos que a terminologia composta “mágico-religiosa” atende a este requisito.

¹³⁰ FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*. Santo André, Editora Academia Cristã Ltda, 2006, pp.105-110.

¹³¹ YAMAUCHI, Edwin M. *Magic in the Biblical World*. [Tyndale Bulletin]. Vol.34. Cambridge, The Institute for Biblical Lecture Press, 1983, pp.169-200.

¹³² SCHÄFER, Peter. *Magic and Religion in Ancient Judaism*. In: SCHÄFER, Peter & KIPPENBERG, Hans G. [Eds.]. *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden, Brill, 1997, pp.27-33. Schäfer, ao discorrer sobre o relacionamento entre a magia e a religião na Bíblia Hebraica, afirma que “os autores da Bíblia tentam convencer sua audiência, e não com muito êxito, de que a magia não era parte de sua religião [...]”. A noção da magia como distinta da religião parece ser estranha à Bíblia Hebraica”. (Cf. SCHÄFER, Peter. *Op.Cit.*, p.33).

¹³³ Utilizamos aqui a expressão “religião monoteísta israelita emergente” por entendermos que o monoteísmo bíblico começa a surgir, ainda que de forma bastante incipiente, com Moisés no livro de Êxodo. Para uma abordagem que vê o surgimento do monoteísmo na época mosaica, confira: ALBRIGHT, William Foxwell. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1957, pp.257-272; KAUFMANN, Yehezkel. *A Religião de Israel: do Início ao Exílio Babilônico*. São Paulo, Perspectiva, 1989, pp.221-223; MILGROM, J. *Magic, Monotheism and the Sin of Moses*. In: HUFFMON, H. B., SPINA, F. A. & GREEN, A. R. W. [Eds.]. *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*. Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, p.263; GNUSE, Robert Karl. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p.105. Contudo, estamos cientes de que, entre os estudiosos, “nenhum consenso foi alcançado sobre as origens do monoteísmo no Antigo Israel”. (Cf. SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002, p.x). Para uma exposição das várias teorias sobre as origens do monoteísmo israelita, veja: SCHNEIDER, Laurel C. *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. Abingdon, Routledge, 2008, pp.27-38; SMITH, Mark S.. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

¹³⁴ ROTH, Cecil. *The Standard Jewish Encyclopedia*. Jerusalem, Massadah Publishing Company Ltd., 1958/9, p.1245.

¹³⁵ Esse pensamento aparece com clareza na declaração feita por Weber: “Entre os israelitas, o milagre tinha um lugar comparável àquele da ‘feitiçaria’ nas religiões asiáticas. [Porém,] o mago, o redentor, a divindade da Ásia praticava ‘magia’, enquanto o Deus de Israel, sob súplica e intercessão, realizava ‘milagres’”. (WEBER, Max. *Ancient Judaism*. New York, Simon and Schuster, 1952, p.222. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

A seguir, forneceremos alguns exemplos de objetos e práticas mágico-religiosas existentes na Bíblia Hebraica. Aliás, os vários textos bíblicos que registram a presença de elementos mágico-religiosos na vida do Israel bíblico parecem contradizer a afirmação de que “a magia desempenhou na vida dos israelitas um papel muito menos importante do que nos povos vizinhos”.¹³⁶ Os exemplos bíblicos mencionados abaixo demonstram exatamente o contrário:

a) Objetos Mágico-Religiosos

– אֲרִיִּם וְתֻמִּים (*’ûrîm wəṭûmmîm*), “urim e tumim” (Êx 28:30; Lv 8:8; Dt 33:8; Ed 2:63; Ne 7:65). Essa expressão, cujo significado é bastante difícil de ser precisado, ao que tudo indica significava provavelmente “luzes e perfeições” ou “luzes perfeitas” e se referia a uma espécie de “método de adivinhação”, o qual fazia parte do vestuário sacerdotal no antigo Israel.¹³⁷ Talvez essas palavras façam referência a “pedras” ou “dados” consultados, por meio dos quais o consulente obtinha respostas oraculares divinas positivas ou negativas a consultas feitas sobre determinadas questões (cf. 1Sm 23:9-12).¹³⁸ A LXX traz τῆν δὴλωσιν καὶ τῆν ἀλήθειαν (*tēn dēlōsin kai tēn alētheian*), “a sorte divina e a verdade”.¹³⁹ Apesar de sua natureza e significado um tanto incertos, os termos “urim” e “tumim” certamente estavam associados a algum tipo de prática divinatória.¹⁴⁰

– אָרוֹן (*’ārôn*), “arca” (1 Sm 4:3). Neste texto, os anciãos de Israel colocam a sua

¹³⁶ BOGAERT, Pierre-Maurice et alii. *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*. Turnhout, Brepols Publishers, 2002, p.779.

¹³⁷ DENNIS, Geoffrey W. *The Encyclopedia of Jewish Myth, Magic and Mysticism*. Woodbury, Llewellyn Publications, 2007, p.268.

¹³⁸ VAUX, Roland de. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. [Trad. John McHugh]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p.352.

¹³⁹ RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, p.134. O estudo mais detalhado sobre os “Urim e Tumim” foi escrito pelo holandês, Van Dam. (Cf. DAM, Cornelis Van. *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*. Winona Lake, Eisenbrauns, 1997). Para saber mais sobre este assunto, veja ainda: ROSVALLY, M. L. *Urim and Thummim, and Extracts from the Talmud*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2010.

¹⁴⁰ Cf. GUTIERREZ, M. L. *The Bible Dilemma: Historical Contradictions, misquoted statements, failed prophecies and Oddities in the Bible*. Indianapolis, Dog Ear Publishing, 2009, p.365; HART, James D. *The Oxford Companion to American Literature*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1995, p.446; CRYER, Frederick H. *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p.233. Antigos textos cuneiformes assírios mencionam uma prática que pode oferecer um paralelo aos *urim e tumim*, ou seja, a litomancia, a adivinhação por meio de pedras brancas e negras. (Cf. HOROWITZ, Wayne & HUROWITZ, Victor. *Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137)*. [JANES | 21]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1992, p.97).

confiança na arca como um símbolo mágico-religioso que representava a presença de Deus. Ao que parece, os anciãos “pensaram que poderiam manipular a presença e o poder de Deus controlando a arca”.¹⁴¹

– מַנְדְּרָגֹרָס (*dūḏāʾīm*), “mandrágoras” (Gn 30:14-17; Ct 7:13). Esse termo tem como cognato o substantivo דָּוָד (*dōd*), “amor” e fazia referência a uma planta que, acreditava-se, possuía propriedades afrodisíacas mágicas, sendo capaz de despertar paixões sexuais.¹⁴² A LXX, em Gn 30:14, traz no lugar de *dūḏāʾīm* o termo μανδραγόρας (*mandragóras*) “mandrágoras”.¹⁴³

– מַטֵּה (*maṭṭeḥ*), “vara”. A vara tanto de Moisés quanto de Aarão (Êx 4:2,4,17; 7:9,10 etc) era vista como símbolo de poder mágico no Antigo Egito.¹⁴⁴ Segundo a *aggādā* – parte da literatura tradicional judaica que contém contos, fábulas e folclores, entre outros – o nome de Deus gravado na vara de Moisés fez com que o mar se dividisse e as palavras *ehyeh asher ehyeh yah YHWH tsebaot amen amen selah*, escritas em uma vara, fizeram o mar tempestuoso se acalmar.¹⁴⁵ Mais adiante forneceremos mais detalhes sobre o significado mágico-religioso deste objeto.

– מְזֻזָּה (*məzūzōt*), “batentes, umbrais” (Êx 12:22-23; Dt 6:9). A palavra hebraica מְזֻזָּה (*məzūzāḥ*) talvez seja derivada do acádico *man/mazzāzu*, “suporte, base, pedestal (de uma coluna)” e geralmente é traduzida como “umbrais”.¹⁴⁶ Além

¹⁴¹ ANDREWS, Stephen J. & BERGEN, Robert D. *1 and 2 Samuel*. [Holman Old Testament Commentary]. Nashville, Broadman & Holman Publishers, 2009, pp.46-47. Cf. ainda: BRUEGGEMANN, Walter. *First and Second Samuel*. Louisville, John Knox Press, 1990, p.30; GORDON, Robert P. *1 and 2 Samuel: A Commentary*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1988, pp.93-94. Francesca Murphy acredita que os anciãos de Israel, ao solicitarem a presença da arca junto ao povo, absorveram uma concepção canaanita mágica que relacionava a divindade ao seu domicílio. (Cf. MURPHY, Francesca Aran. *1 Samuel*. [Brazos Theological Commentary on the Bible]. Grand Rapids, Brazos Press, 2010, p.37).

¹⁴² YAMAUCHI, Edwin B. *Magic in the Biblical World*. [TB | 34]. Cambridge, Tyndale Publishing House, 1983, p.180. Veja ainda: FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*. [Trad. Alvaro Cunha]. Santo André, Editora Academia Cristã, 2006, pp.109-110.

¹⁴³ RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, p.46.

¹⁴⁴ GONZÁLES-WIPPLER, Migene. *The Complete Book of Spells, Ceremonies & Magic*. Woodbury, Llewellyn Publications, 1988, p.28.

¹⁴⁵ TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. [First Publication in 1939]. Charleston, Forgotten Books, 2008, p.334.

¹⁴⁶ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ב]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.565. Essa tradução também é encontrada em: GESENIUS, H. W. F. *GHCLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.461; BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. [Trad. Edward Robinson]. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.265.

disso, *məzūzāh* é o nome dado ao rolo de pergaminho que contém trechos da Torá e que é afixado ao batente direito da porta de uma residência judaica.¹⁴⁷ O caráter apotropaico deste objeto, principalmente quanto a este último significado, qualifica a *məzūzāh* como um objeto mágico.¹⁴⁸

– *נְזָמִים* (*nəzāmîm*), “brincos” (Gn 35:4; Os 2:13). Esses objetos traziam consigo muitas vezes as imagens de divindades.¹⁴⁹ Porém, provavelmente deviam ser amuletos.¹⁵⁰ O Targum Ônqelos traduz o termo *nəzāmîm* de Gn 35:4 como *qdšy*, “objetos sagrados”.¹⁵¹

– *נָחָשׁ הַנְּחֹשֶׁת* (*naḥaš hannəḥōšet*), “serpente de bronze” (Nm 21:4-9). Esta serpente pode ser uma “representação ou símbolo de um deus da cura”.¹⁵² O olhar das pessoas que haviam sido picadas pelas serpentes do deserto, dirigido à serpente de bronze construída por Moisés, tencionava funcionar como um ritual mágico-religioso homeopático e apotropaico. O ritual era *homeopático* na medida em que a mesma fonte da doença (a serpente) foi representada por meio do metal; e era, ao mesmo tempo, *apotropaico*, porque o ritual pretendia afastar o mal, isto é, a morte existente na picada da serpente.¹⁵³

¹⁴⁷ UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992, p.174.

¹⁴⁸ BOHAK, Gideon. *Ancient Jewish Magic: A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.67. Segundo Trachtenberg, “A *məzūzā* [...] manteve o seu significado original como um amuleto, apesar dos esforços rabínicos para torná-la um símbolo exclusivamente religioso. Descendente de um encantamento primitivo, afixada ao batente da porta para manter os demônios fora da casa, os líderes rabínicos deram-lhe literalmente um conteúdo religioso na forma de uma tira de pergaminho inscrita com os versos bíblicos de Dt 6:4-19, 11:13-20 na esperança de que ela pudesse se desenvolver em um constante lembrete do princípio do monoteísmo – uma sábia tentativa de reinterpretá-la, em vez de exigir uma proibição inútil”. (Cf. TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, p.148).

¹⁴⁹ BRODIE, Thomas L. *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical, and Theological Commentary*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2001, p.341.

¹⁵⁰ HASTINGS, James. [Ed.]. *DB*, p.610.

¹⁵¹ HAMILTON, Victor P. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*. [NICOT]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p.375.

¹⁵² Essa é a opinião de Noth. (Cf. NOTH, Martin. *Numbers: A Commentary*. [Trad. James D. Martin]. Philadelphia, The Westminster Press, 1968, p.158).

¹⁵³ COLE, Dennis R. *Numbers*. [The New American Commentary]. Vol.3B. Nashville, B&H Publishing Group, 2000, p.349. Este mesmo autor vê um paralelo de Nm 21:4-9 em 1 Sm 5:6-6:18, texto este que narra a morte de vários filisteus após a captura da arca da aliança. Nesta passagem bíblica, várias ofertas de ouro na forma da doença (talvez furúnculos como aqueles formados no corpo devido à peste bubônica) são oferecidas ao Senhor junto à arca, a fim de que a ira divina seja aplacada e os filisteus sejam curados. (cf. *Op. Cit.*, p.349). Segundo Budd, a história da serpente de bronze está baseada em uma etiologia cultica de *nəḥuštān* (2 Rs 18:4). Este culto pode ter comemorado a ação protetora de Yahweh sobre os

– עֲנָקוֹת (*ʿānāqôṭ*), “colares, coleiras” (Jz 8:26). Estas coleiras que os camelos de Gideão traziam no pescoço eram amuletos que, entre os árabes, por exemplo, tinham o propósito de evitar o mau-olhado.¹⁵⁴

– פְּעֻנֵי זָהָב (*pāʿmōnê zāhāb*), “sinos de ouro” (Êx 28:33-35). Estes sinos estavam anexados às bordas das vestimentas de Aarão e os sons emitidos por eles, segundo acreditavam alguns, tinham a intenção de afastar os espíritos malignos.¹⁵⁵

– תְּפִלִּין (*təpīllīn*), “filactérios” (Êx 13:1-17; Dt 6:4-9; 11:13-31). Os *təpīllīn* são amuletos, cuja origem é bastante remota.¹⁵⁶ Eles se desenvolveram a partir de alguma forma de amuleto ou encanto e o Talmude ainda conserva alguns resquícios de sua utilidade mágica, sobretudo, no que se refere à expulsão de demônios.¹⁵⁷

– תְּרָפִים (*təṛāpīm*), “terafim” (Gn 31:19,30; Jz 18:24). Os terafins eram imagens de ídolos (talvez em formas humanas) que, segundo cria-se, ajudavam o devoto em sua casa, abençoando a sua família e os seus rebanhos.¹⁵⁸ Parece que tais objetos estavam associados com a prática da adivinhação.¹⁵⁹

– שִׁהְרֹנִים (*śāhārōnīm*), “luas”, “crescentes” (Jz 8:21; Is 3:18). Estes objetos, que aparecem associados na Bíblia aos *ʿānāqôṭ*, “colares” (cf. Jz 8:26), eram feitos de metal e tinham o formato de uma lua crescente. Tais objetos protegiam o seu portador do mau-olhado.¹⁶⁰

israelitas no deserto, mas também pode ter sido um culto de cura com fortes associações canaanitas, sendo derivado principalmente de fontes canaanitas. (Cf. BUDD, PHILIP J. *Numbers*. [WBC]. Vol.5. Waco, Word Books, Publisher, 1984, p.235). Levine, que não vê nenhuma incongruência entre a oração e a magia em Nm 21:4-9, faz o seguinte comentário sobre este texto: “O incidente da serpente de bronze é um excelente exemplo da interação da oração com a prática mágica e de modo algum assalta o poder do Deus de Israel. Pelo contrário: Ele reafirma o poder de YHWH. As muitas tentativas de explicar a causa deste incidente alegando que, se tomado ao pé da letra, entraria em conflito com o monoteísmo bíblico, reflete uma incompreensão básica da fenomenologia mágica do Antigo Oriente Médio como é conhecida por nós a partir de fontes comparativas. O princípio específico em ação na utilização da serpente de bronze é a magia simpática”. (LEVINE, Baruch A. *Numbers 21-36*. [AB]. New York, Doubleday, 2000, p.89).

¹⁵⁴ GRAY, J. *Joshua, Judges and Ruth*. [The Century Bible]. London, Thomas Nelson, 1967, p.312.

¹⁵⁵ BUDGE, E. A. Wallis. *Amulets and Talismans*. New York, University Books, Inc., 1968, p.215.

¹⁵⁶ Idem, *Ibidem*, p.217.

¹⁵⁷ TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish Magic and Superstition*, p.148.

¹⁵⁸ GUNKEL, Hermann. *Genesis*. [Trad. Mark E. Biddle]. Georgia, Mercer University Press, 1997, p.334.

¹⁵⁹ BUDGE, E. A. Wallis. *Amulets and Talismans*, p.214.

¹⁶⁰ Idem, *Ibidem*, p.213; YAMAUCHI, Edwin B. *Magic in the Biblical World*, p.196.

b) Adivinhações, Verbalizações e Práticas Mágico-Religiosas

b.1. Adivinhações

– *Ordálio*. O termo “ordálio” vem do latim *ordalium*, “juízo, julgamento”.¹⁶¹ Tratava-se de um apelo ao julgamento divino quanto à resolução de determinados casos que, de outro modo, permaneceriam sem solução. Tal método se valia da adivinhação para descobrir a vontade de Deus sobre uma ação em curso.¹⁶² Em Nm 5:11-31 nós nos deparamos com um exemplo de ordálio relacionado a um marido ciumento, cuja mulher era suspeita de ter cometido adultério. O relato está repleto de elementos mágico-religiosos. O julgamento da mulher suspeita de infidelidade conjugal possuía algumas etapas: 1) o homem ciumento deveria apresentar a sua mulher diante do sacerdote juntamente com uma oferta de manjares do ciúme (v.15), 2) O sacerdote misturava o pó do chão do tabernáculo com um pouco de “água sagrada” (v.17), 3) a mulher segurava em suas mãos, com a cabeça descoberta, a oferta de manjares do ciúme trazida pelo marido (v.18), 4) o sacerdote proferia uma conjuração sobre a mulher (contendo bênção ou maldição segundo o resultado final do ritual) enquanto ela bebia a água misturada com o pó do tabernáculo (vv.19-24), 5) o sacerdote escrevia tais maldições num livro e depois as apagava com “água amarga” (v.23) e 6) finalmente, como resultado desse “julgamento divino”, caso a mulher fosse inocente, nada lhe aconteceria, porém, se ela fosse culpada de adultério, o seu ventre ficaria “magicamente” inchado e a sua coxa descaída (vv.22,27). Segundo a tradição rabínica, tal ordálio foi praticado até a época do Segundo Templo, quando foi então abolido pelo rabino Yoḥanan ben Zakk’ai.¹⁶³

– *Rabdomancia*. Esta palavra é derivada dos termos gregos *rábdos*, “bastão, vara” e *mantéia*, “adivinhação”. Segundo o cristão Cirilo de Alexandria (375-444 e.c.), os caldeus foram os inventores desse tipo de adivinhação que consistia em segurar duas

¹⁶¹ BUENO, Francisco da Silveira. *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*. Vol.6. [N-P]. São Paulo, Edição Saraiva, 1966, p.2757.

¹⁶² ASHLEY, Timothy R. *The Book of Numbers*. [NICOT]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1993, p.123.

¹⁶³ WALFISH, Avraham. *Sotah*. In: BERLIN, Adele & GROSSMAN, Maxine. [Eds.]. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2011, p.699. Para outras informações sobre esse ordálio, consulte a Mishná nos tratados *Sotah* 1:5; 9:9 e *Eduyot* 5:6. In: DANBY, Herbert. [Trad.]. *The Mishnah*. [Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes]. Oxford and New York, Oxford University Press, 1933. Veja ainda: MILLER, Madeleine S. & MILLER, J. Lane. *Black's Bible Dictionary*. London, Adam and Charles Black, 1960, p.412. Gray ainda enxerga outras possíveis referências a ordálios na disputa entre Coré e Aarão na prova dos incensários (Nm 16) e também em Sl 109:18 e Pv 6:27-29. (Cf. GRAY, George Buchanan. *Numbers*. [ICC]. Edinburgh, T & T Clark, Ltd, 1986, pp.44-45).

varas na posição vertical e deixá-las cair ao chão, enquanto o mago simultaneamente proferia seus encantamentos. O oráculo era declarado de acordo com a posição em que as varas caíssem no chão, para frente ou para trás, para a direita ou para a esquerda.¹⁶⁴ Em Oséias 4:12 nós encontramos uma possível reminiscência dessa prática no antigo Israel: “Meu povo consulta o seu pedaço de madeira, e o seu *bastão* [TM = מַקֵּל (*maqêl*) / LXX = ῥάβδοις (*rhábdōis*)] faz-lhe revelações” (cf. Os 4:12a).

– *Adivinhação através dos sonhos* ou *oniromancia*. James Hastings classifica os sonhos em três tipos: 1) sonhos espontâneos e não procurados, os quais não pertencem ao domínio da adivinhação (Gn 20:3; 28:12; 31:10,24; 37:5; 1 Rs 3:5; Mt 1:20; 2:12; 27:19); 2) sonhos que beiravam a fronteira da adivinhação, pois os seus intérpretes eram procurados a fim de aclarar o seu significado (Gn 40:5ss; 41:8; Jz 7:13; Dn 2:2); e 3) sonhos que eram procurados pelos profetas (ou falsos profetas) de uma ordem inferior em Israel (Dt 13:1-5; Jr 23:25-28; 27:9; 29:8; Zc 10:2).¹⁶⁵ Contudo, Kaufmann classifica os intérpretes de sonhos (חֲלָם, *hâlam*, “sonho”), em geral, como praticantes de artes mágicas, ou seja, práticas divinatórias.¹⁶⁶ Como há uma linha extremamente tênue entre *interpretar* um sonho e *adivinhar* o seu significado, o qual normalmente aponta para um acontecimento futuro, logo, somos propensos a concordar com Kaufmann a esse respeito.

– *Hidromancia*. Esse tipo de adivinhação através de um líquido é praticado por José, segundo Gn 44:5,15.¹⁶⁷ Douglas explica essa curiosa forma divinatória da seguinte maneira:

Através desta técnica, presságios para a interpretação eram obtidos pela observação do movimento ou configuração das gotas de óleo sobre a água em uma taça. Esta técnica é de origem mesopotâmica, já aparentemente utilizada pelos sumérios.¹⁶⁸

Gerhard von Rad afirma que José, ao praticar a hidromancia, se comporta como

¹⁶⁴ HARRISON, R. K. [Ed.]. *NUBD*. Chicago, Moody Press, 1985, p.803.

¹⁶⁵ HASTINGS, James. [Ed.]. *DB*, p.609.

¹⁶⁶ KAUFMANN, Yehezkel. *Toledot Ha' Emunah HaYisrae'elit*. Jerusalem, Bialik Institute, 1956, pp.507-511.

¹⁶⁷ LETE, Gregorio del Olmo. *Mitos y Leyendas de Canaan: según la tradición de Ugarit*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, p.261.

¹⁶⁸ DOUGLAS, J. D. *The New Bible Dictionary*. London, The InterVarsity Fellowship Press, 1962, p.769.

um “perfeito egípcio”, embora em momento algum se diga que ele tenha abandonado a fé de seus pais.¹⁶⁹

– *Lançamento de sortes*, ou *cleromancia*. Era um meio bastante popular de adivinhação na Bíblia Hebraica, sendo usado pelo sacerdote, com seus *urim e tumim* (Êx 28:30; Lv 8:8); para a divisão territorial das tribos em Canaã (Nm 26:55; 33:54; 34:13; Js 21:4,6,8); por Hamã, a fim de destruir o povo judeu (Et 9:24ss); pelos marinheiros fenícios, que desejavam saber a causa de uma tempestade, isto é, Jonas (Jn 1:7); e para descobrir o culpado em uma determinada situação (1 Sm 14:41-44). No Novo Testamento, o lançamento de sortes foi praticado pelos soldados romanos, a fim de saberem com quem ficariam as vestes de Jesus (Mt 27:35) e pelos discípulos de Jesus, para escolher quem sucederia Judas Iscariotes como discípulo de Jesus, ou seja, Matias (At 1:26).¹⁷⁰

– *Adivinhação através do velo de lã*. Em Jz 6:36-40, Gideão usa um גִּזְזַת הַשֶּׁמֶר (*gizzaṭ haššémer*), “velo de lã”, como “um meio de obter um sinal para tomar uma decisão política” contra os midianitas.¹⁷¹

b.2. Verbalizações

– *O Pronunciamento de Bênçãos e Maldições*. A palavra proferida por alguém era dotada de poderes mágicos, sendo capaz de abençoar e de amaldiçoar. Muitas vezes o sucesso ou o fracasso de uma pessoa eram considerados consequências de bênçãos ou maldições proferidas pelos antepassados sobre os seus descendentes (cf. Gn 27; 48; Nm 22-24).¹⁷² Tais pronunciamentos possuíam resultados irreversíveis, de modo que uma

¹⁶⁹ RAD, Gerhard von. *El Libro del Genesis*. [Trad. Santiago Romero]. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, pp. 482-483. De acordo com Hastings, “no Egito era comum tentar adivinhar o futuro pela aparência do líquido em uma taça ou prato”. (Cf. HASTINGS, James. [Ed.]. *DB*, p.609). A hidromancia se assemelha à “cafeomancia”, isto é, a adivinhação do futuro por meio das imagens formadas na borra de café.

¹⁷⁰ MILLER, Madeleine S. & MILLER, J. Lane. *Black's Bible Dictionary*, p.412. Para outras informações sobre o ato de lançar sortes na Bíblia, veja: *Lots*. In: CARPENTER, Eugene E. & COMFORT, Philip W. *Holman Treasury of Key Bible Words*. Nashville, Broadman & Holman Publishers, 2000, p.119.

¹⁷¹ Idem, *Ibidem*, p.639. Segundo Kang, “no período dos juízes há uma reminiscência de uma ocorrência de adivinhação antes da batalha. Em Jz 6:36-40 Gideão tentou com o velo de lã obter garantia divina para esta comissão militar contra os midianitas. No entanto, esta seção está isolada de todo o texto da história de Gideão”. (KANG, Sa-Moon. *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1989, p.139). Além da adivinhação por meio do velo de lã, a escolha dos homens que lutariam com Gideão através da “prova das águas” (Jz 7:4-7) também é vista por alguns autores como uma “forma de adivinhação”. Esta opinião é encontrada, por exemplo, em: HEXHAM, Irving, ROST, Stephen & MOREHEAD II, John W. [Eds.]. *Encountering New Religious Movements: A Holistic Evangelical Approach*. Grand Rapids, Kregel Publications, 2004, p.275.

¹⁷² Sobre a crença na eficácia da palavra proferida, veja: BLANK, Sheldon H. *The Curse, Blasphemy, The*

bênção proferida sobre alguém não poderia ser anulada e nem declarada mais de uma vez para outra pessoa, uma vez que cada homem só podia pronunciar uma única bênção desse mesmo tipo na vida (cf. Gn 27).¹⁷³

– *Palavras como presságios*. Em 1 Sm 14:8-10, Jonatas, filho de Saul, estipula como sinal mágico divinatório de bom ou mal presságio, as palavras proferidas pelos filisteus.¹⁷⁴ Esse tipo de sinal mágico também é encontrado nas palavras de Eliezer, servo de Abraão, quando da escolha de uma esposa (Rebeca) para Isaque (Gn 24:14),¹⁷⁵ bem como na fala dos servos de Bene-Hadad, rei da Síria, dirigida a Acabe, rei de Israel (1 Rs 20:31-33).

b.3. Práticas Mágico-Religiosas

– *A importância do nome*. Para o homem do período bíblico, o ato de conhecer o nome de alguém ou de uma determinada divindade estava cercado de crenças mágico-religiosas (cf. Gn 32:29). Sobre isso, Trachtenberg afirma:

O caráter essencial das coisas e dos homens reside em seus nomes. Portanto, conhecer um nome é estar a par do segredo daquele que o possui e ser senhor de seu destino [...]. Conhecer o nome de um homem é exercer poder sobre ele sozinho. Conhecer o nome de um ser superior, sobrenatural, é dominar toda a província sobre a qual aquele ser preside.¹⁷⁶

No último capítulo do nosso trabalho ampliaremos o estudo sobre os traços mágico-religiosos que estão relacionados ao nome.

– *Encantamento de serpentes*. Em algumas passagens da Bíblia Hebraica há referência aos encantadores de serpentes que, segundo acreditava-se, conheciam

Spell, and the Oath. [HUCA]. Vol.23. New York and Jerusalem, Hebrew Union College Press, 1950/51, 85-87.

¹⁷³ FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*, pp.108-109.

¹⁷⁴ A literatura bíblica posterior de Is 2:6 (LXX) mencionará que os filisteus também praticavam κληδοπισμός (*klēdonismós*), “adivinhação pelas palavras e vozes”. (Cf. KITTO, John & ALEXANDER, William Lindsay. *Encyclopedia of Biblical Literature*. [Part 2]. Whitefish, Kessinger Publishing, 2003, p.685).

¹⁷⁵ As palavras de Eliezer são consideradas adivinhação em Gênesis Rabá 60:3. (Cf. POLLIACK, Meira. *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation: A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries CE*. Leiden, E. J. Brill, 1997, p.233).

¹⁷⁶ TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish Magic and Superstition*, p.82.

palavras ou atos mágicos capazes de encantar as serpentes venenosas e, assim, impedi-las de prejudicar as pessoas com as suas picadas (cf. Sl 58:4-5; Ec 10:11; Jr 8:17).¹⁷⁷

– *Derramar água sobre a terra.* Em 1 Sm 7:6, o ato de derramar água sobre a terra, praticado por alguns israelitas, se assemelha a um ato de magia simpática, ou seja, os homens derramam solenemente a água sobre a terra a fim de induzir a ocorrência de uma tempestade.¹⁷⁸ Apesar de 2 Sm 14:14 descrever as “águas derramadas na terra” como um símbolo da fragilidade humana, todavia, 1 Sm 7:10 (no contexto imediato de 1 Sm 7:6) declara que, após os israelitas terem derramado a água sobre a terra, “Yahweh trovejou contra os filisteus com grande fragor e os encheu de pânico, e foram vencidos por Israel”. Em 1 Sm 7:10 temos a impressão de que “Samuel paira sobre a cena como um mago fazedor de milagres”.¹⁷⁹

– *Exorcismo.* O termo hebraico אֲשַׁפֵּן (*ʾaššāp*), além de significar “astrólogo, encantador, necromante”, também pode significar “exorcista”.¹⁸⁰ Esse termo ocorre somente no livro de Daniel (1:20; 2:2 [em hebraico]; 2:10,27; 4:4; 5:7,11,15 [em aramaico]). Tal vocábulo pode ser provavelmente um empréstimo da Babilônia, o qual estaria associado ao assírio *šiptu*, “conjuração”.¹⁸¹ Em todo o *Tanakh*, há um único texto que parece descrever um relato de exorcismo. Trata-se de 1 Sm 16:14-23. Embora o termo “exorcista” não ocorra nesta passagem, contudo, o conceito de “exorcismo” parece estar presente nela. De acordo com o texto bíblico, Saul era aterrorizado por הַיְהוָה מֵאֵת רוּחַ רָעָה (*rûḥ-rāʿāh mēʾet ʾādōnāy*), “um espírito mal, proveniente do Senhor” (v.14). Quando isso ocorria, Davi tocava a sua lira e, conseqüentemente, סָרָה מֵעָלָיו רוּחַ הָרָעָה (*sārāh mēʾalāyw rûḥ hārāʿāh*), “se retirava de sobre ele o

¹⁷⁷ BUTLER, Trent C. [Ed.]. *Holman Concise Bible Dictionary*. Nashville, B&H Publishing Group, 1997, p.107. No Novo Testamento, encontramos uma possível referência ao encantamento de serpentes, quando Jesus diz: σημεία δὲ τοῖς πιστεύουσιν ταῦτα παρακολουθήσει. [...] ὅφεις ἀροῦσιν (“E estes sinais acompanharão aos que creem: [...] segurarão as serpentes” (Mc 16:17,18). (Cf. ALAND, Barbara [Ed.] et alii. *GNT*. [Fourth Revised Edition]. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001). Veja ainda: PARDEE, Dennis. *A Philological and Prosodic Analysis of the Ugaritic Serpent Incantation UT 607*. [JANES | 10]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1978, pp.73-108; GASTER, Theodor H. *Sharper Than a Serpent's Tooth: A Canaanite Charm Against Snakebite*. [JANES | 7]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1975, pp.33-51.

¹⁷⁸ DOUGLAS, J. D. *The New Bible Dictionary*. London, The InterVarsity Fellowship Press, 1962, p.767.

¹⁷⁹ Essa expressão ocorre em: MURPHY, Francesca Aran. *1 Samuel*, p.53. Veja também: FROLOV, Serge. *The Turn of the Cycle: 1 Samuel 1-8 in synchronic and diachronic perspectives*. Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co., 2004, p.141.

¹⁸⁰ VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de Demonologia*, p.96.

¹⁸¹ Idem, *Ibidem*, p.96.

espírito do mal” (v.23).¹⁸²

– *A conquista de uma cidade*. Em Josué 6, os métodos empregados por Josué a fim de conquistar a cidade de Jericó estão repletos de elementos mágicos. Aliás, segundo Ann Jeffers, essa conquista militar “é projetada através de uma série de atos mágico-ritualísticos, incluindo a circundação da cidade, o emprego do número 7 e o emprego de música”.¹⁸³

c) Personagens Bíblicos com Feições Mágico-Religiosas

– *Elias*. Apesar de alguns autores entenderem que “Elias não era um mago”,¹⁸⁴ o complexo literário contendo o ciclo de Elias descreve este profeta como um verdadeiro “mestre mágico”,¹⁸⁵ ou como alguém que age “no estilo de um verdadeiro mago”.¹⁸⁶ E este “magismo” ou estas práticas mágico-religiosas, como preferimos denominá-las, estão presentes praticamente em todo o seu ciclo. Nos milagres realizados por Elias pode-se observar vários elementos mágico-religiosos.

a) Elias impede o advento da chuva com a sua palavra (cf. 1 Rs 17:1) e traz a chuva de volta, inclinando-se à terra, colocando o seu rosto entre os seus joelhos e ordenando ao seu servo que olhasse do alto do monte Carmelo para o mar sete vezes,

¹⁸² Segundo a LXX, ἀφίστατο ἀπ’ αὐτοῦ τὸ πνεῦμα τὸ πονηρόν (*aphistato ap’ autoû to pneûma to ponêrôn*), “afastava-se dele o espírito maligno” (1 Sm 16:23). (Cf. RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, p.533). Flávio Josefo (37-100 e.c.) em suas *Antiguidades Judaicas*, 6:166, atribui o sofrimento de Saul aos δαιμόνια (*daimónia*), “demônios” ou à “má sorte”. (Cf. KITTEL, Gerhard. [Ed.]. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol.II. [A–H]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964, p.10). Deve-se mencionar ainda que as notas musicais “mágicas” extraídas da lira de Davi encontram eco na saga mitológica de Orfeu. Segundo Bulfinch, “Orfeu, filho de Apolo e da musa Calíope, recebeu de seu pai, como presente, uma lira e aprendeu a tocar com tal perfeição que nada podia resistir ao encanto de sua música. Não somente os mortais, seus semelhantes, mas os animais abrandavam-se aos seus acordes e reuniam-se em torno dele, em transe, perdendo sua ferocidade. As próprias árvores eram sensíveis ao encanto, e até os rochedos. As árvores ajuntavam-se ao redor de Orfeu e as rochas perdiam algo de sua natureza, amaciadas pelas notas de sua lira”. (Cf. BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1999, p.224).

¹⁸³ JEFFERS, Ann. *Magic and Divination in Ancient Israel*. [Religion Compass | JC]. 1/6. Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2007, p.637.

¹⁸⁴ Esta é a opinião, por exemplo, de Gene Getz, segundo quem, “Elias não era um mago. Ele foi um homem de Deus que seria usado por Deus para desencadear uma das maiores demonstrações de poder sobrenatural desde a época em que Moisés estendeu a sua vara e Deus abriu o Mar Vermelho!”. (Cf. GETZ, Gene A. *Elijah: remaining steadfast through uncertainty*. Nashville, B&H Publishing Group, 1995, p.112). Essa mesma opinião também é compartilhada por Long, in: LONG, JR., Jesse C. *1 & 2 Kings*. [The College Press NVI Commentary]. Missouri, College Press Publishing Co., 2002, p.208.

¹⁸⁵ YANCEY, Philip. *Disappointment with God: Three Questions No One Asks Aloud*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1992, p.88.

¹⁸⁶ HOLDSWORTH, John. *Lies, Sex and Politicians: Communicating the Old Testament in Contemporary Culture*. London, SCM Press, 2010, p.102.

até que vislumbraresse uma pequena nuvem como sinal de chuva (cf. 1 Rs 18:41-46);¹⁸⁷

b) multiplica a farinha e o azeite da mulher viúva através de objetos mágicos, como o pote e a botija (1 Rs 17:8-16);¹⁸⁸

c) ressuscita o filho desta mesma mulher viúva estendendo-se três vezes sobre o corpo da criança, realizando assim uma espécie de contato mágico, por meio do qual a saúde do profeta foi transferida para o corpo da criança (cf. 1Rs 17:17-24);¹⁸⁹

d) clama para que o fogo desça do céu em dois episódios. No primeiro, o fogo surge miraculosamente e consome o holocausto, a lenha, as pedras e o pó e ainda toca na água que ficava ao redor do altar construído por Elias (cf. 1 Rs 18:36-38). No segundo, o fogo também surge milagrosamente e consome a cento e dois homens após o pronunciamento de certas palavras por Elias (cf. 2 Rs 1:9-16);¹⁹⁰

e) usa uma capa para dividir as águas (2 Rs 2:8; 2:14 [Eliseu]);¹⁹¹

f) sobe aos céus em um redemoinho de vento de forma também mágica, repentina e misteriosa (2 Rs 2:11).¹⁹²

¹⁸⁷ REVENTLOW, Henning Graf & HOFFMAN, Yair. [Eds.]. *Creation in Jewish and Christian Tradition*. [JSOT | Vol. 319]. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p.70. Segundo Keinänen, Elias realiza no Carmelo (1 Rs 18:42-45) um tipo de “ritual da chuva”. (Cf. KEINÄNEN, Jyrki. *Traditions in Collision: A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives 1 Kings 17-19*. [FES | 80]. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, p.139). Já Segundo David Aaron, Elias realiza uma “magia muito corpórea”. (Cf. AARON, David A. *תנ"ך: Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery*. Leiden, Brill, 2001, pp.139-140).

¹⁸⁸ SHERWOOD, Yvonne. *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p.49.

¹⁸⁹ BRANICK, Vincent P. *Understanding the Historical Books of the Old Testament*. New Jersey, Paulist Press, 2011, pp.97-98.

¹⁹⁰ OVERHOLT, Thomas W. *Channels of Prophecy: the social dynamics of prophetic activity*. Minneapolis, Fortress Press, 1989, p.91.

¹⁹¹ BROWN, John Pairman. *Israel and Hellas*. Vol.3. Berlin, Walter De Gruyter GmbH & Co., 2001, p.496.

¹⁹² A ascensão de Elias ao céu encontrou eco em vários textos mitológicos. Em uma série de encantamentos mágicos mesopotâmicos antigos, o recitante apela aos deuses para obter o direito de subir até o reino celestial. (Cf. WRIGHT, J. Edward. *The Early History of Heaven*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2000, p.43). West nos fornece outros três exemplos de homens que subiram (ou tentaram subir) ao céu, extraídos das culturas suméria, hindu e grega. De acordo com a tradição suméria, um dos sábios antediluvianos, Utu-Abzu, “subiu ao céu”. No Rgveda, Indra lança para baixo com trovões o demônio Rauhiṇa ou o aborígene negro Dasyus quando eles tentam subir ao céu através de meios mágicos. Na mitologia grega, Tântalo, rei da Frígia, e Ganimedes, príncipe de Troia, sobem ao céu onde estão os deuses. (Cf. WEST, M. L. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2003, p.122). Contudo, segundo Drazin, muitos estudiosos entendem a descrição da subida de Elias ao céu como uma metáfora para a sua morte. (Cf. DRAZIN, Israel. *Maimonides: The Exceptional Mind*. Jerusalem, Gefen Publishing House Ltd., 2008, p.249). Para Yassif, “temas tais como homem de Deus, fazer chover, fornecer óleo e trigo, ressuscitar uma criança ou ascender ao céu também são encontrados na literatura do Antigo Oriente Médio. Estas

– *Eliseu*. Esse profeta, que sucede Elias em seu ministério profético, também realiza vários atos mágico-religiosos durante o período em que exerce o seu ofício.

a) usa a capa de Elias para dividir as águas (2 Rs 2:14);

b) purifica uma fonte poluída através de um ritual envolvendo sal (2 Rs 2:19-22);¹⁹³

c) lança palavras de maldição sobre alguns jovens rapazes, o que resulta no ferimento (morte?) de quarenta e dois deles (2 Rs 2:23-24);¹⁹⁴

d) utiliza a música como forma de ser induzido a um “estado de frenezi, êxtase ou transe”, a fim de poder pronunciar a sua profecia (2 Rs 3:15-19);¹⁹⁵

e) multiplica o azeite da viúva, tal como o fizera anteriormente Elias (cf. 2 Rs 4:1-7; compare com: 1 Rs 17:8-16);¹⁹⁶

f) possui uma *מִשְׁעֶנֶף* (*miš‘ēnef*), “vara” mágica (2 Rs 4:29-31);¹⁹⁷

g) ressuscita o filho da sunamita através de atos de magia simpática (2 Rs 4:32-37);¹⁹⁸

variantes não podem ser vistas como provas de empréstimo direto de fontes não-judaicas. Estes temas pertencem ao estoque de tradições populares bastante difundidas e disponíveis do Crescente Fértil no período bíblico [...]”. (YASSIF, Eli. *The Hebrew Folktales: History, Genre, Meaning*. [Trad. Jacqueline S. Teitelbaum]. Bloomington, Indiana University Press, 1999, p.18).

¹⁹³ NELSON, Richard Donald. *First and Second Kings*. [Interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching]. Louisville, John Knox Press, 1987, p.157.

¹⁹⁴ HESS, Richard S. *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey*. Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2007, p.254.

¹⁹⁵ SMITH, John Arthur. *Music in Ancient Judaism and Early Christianity*. Farnham and Burlington, Ashgate Publishing Limited, 2011, p.58.

¹⁹⁶ Segundo Ben-Amos, este conto sobre o milagre da multiplicação do azeite baseia-se em “tradições locais da provisão mágica de alimento”. (Cf. BEN-AMOS, Dan. [Ed.]. *Folktales of the Jews: Tales from Eastern Europe*. Vol.2. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2007, p.54).

¹⁹⁷ UFFENHEIMER, Benjamin. *Early Prophecy in Israel*. Jerusalem, Magnes Press, 1999, p.500. Todavia, deve-se notar que a “vara mágica” de Eliseu não funcionou nas mãos de seu servo, Geazi, quando este tentou reanimar o filho da sunamita que estava morto (cf. 2 Rs 4:31). Marc Girard, ao citar 2 Rs 4:29,31, comenta que “a história deuteronomista nos mostra Eliseu munido de um bastão mágico, mas com sérias nuances sobre sua eficácia”. Mais adiante, em nota, Girard irá chamar o bastão de Eliseu de “agente de poder taumatúrgico (para a reanimação do morto, na ocorrência)”. (Cf. GIRARD, Marc. *Os Símbolos na Bíblia*. São Paulo, Paulus, 1997, pp.458,495). Porém, o texto bíblico não esclarece porque o bastão mágico de Eliseu foi ineficaz nas mãos de Geazi. Talvez, a conclusão óbvia seja a de que o bastão mágico, por ser de Eliseu, só exerceria suas propriedades mágicas nas mãos de seu dono. Ou ainda, o bastão em si não tinha poderes. Estes provinham de Eliseu, sendo o bastão apenas um instrumento que permitia a consecução do milagre.

¹⁹⁸ Segundo Heaton, “Eliseu realizou vários atos de magia simpática (e não respiração artificial!) muito semelhantes às práticas rituais comuns nos países vizinhos do Oriente Médio”. (Cf. HEATON, E. W.

h) retira o veneno de uma planta venenosa (talvez, *malva*, um arbusto com folhas comestíveis), misturando-a com farinha (2 Rs 4:38-41);¹⁹⁹

i) multiplica vinte pães e algumas espigas, de modo que estes sirvam de alimento para cem homens e ainda sobejem (2 Rs 4:42-44);

j) cura o rei sírio, Naamã, de sua doença de pele, administrando-lhe um banho ritual no rio Jordão que deveria ser praticado sete vezes (2 Rs 5:1-19);²⁰⁰

k) corta um pedaço de madeira, lança-a sobre a água e através de uma “magia mimética”, faz flutuar o בַּרְזֵל (*barzel*) “ferro” de um machado que estava ali submerso, como se fosse um xamã (2 Rs 6:1-7);²⁰¹

l) prediz, como se fosse um adivinho, tudo o que o rei da Síria, Bene-Hadad, falava em particular em seus aposentos (2 Rs 6:8-12);²⁰²

m) determina o lançamento de uma quantidade de flechas na terra como “ato de magia imitativa” capaz de destruir os sírios completamente (2 Rs 13:14-19);²⁰³

n) ressuscita postumamente um soldado moabita que morreu em combate. Assim que o cadáver do soldado entrou em contato com os ossos de Eliseu, que encontravam-se em sua sepultura, o soldado reviveu (2 Rs 13:20-21).²⁰⁴

Como pudemos perceber nestes vários exemplos de ações miraculosas extraídas da vida de Elias e Eliseu, estes dois profetas agiram “revestidos de poderes mágicos”.²⁰⁵

Everyday Life in Old Testament Times. New York, Charles Scribner's Sons, 1956, p.193).

¹⁹⁹ NELSON, Richard Donald. *First and Second Kings*, p.174.

²⁰⁰ SHEMESH, Abraham Ofir. “*Venif Yado El Hamakom Veasaf Et Hametzora*” (2 Kings 5,11). Touch and Hand Motions as Magic Techniques for a Leprosy Care. [BMQ]. Nº 183, Jerusalem, The Word Jewish Bible Center, 2005, pp.329-344.

²⁰¹ BURNS, Marie S. *The Chronicles: 1st & 2nd Kings*. Bloomington, AuthorHouse, 2005, p.247.

²⁰² Jeffers pergunta se este “poderia ser um caso de telepatia?”. (Cf. JEFFERS, Ann. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, p.86).

²⁰³ BERLIN, Adele, BRETTLER, Marc Zvi & FISHBANE, Michael. [Eds.]. *The Jewish Study Bible: featuring The Jewish Publication Society Tanakh Translation*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2004, p.751. Chouraqui diz que Eliseu “determina magicamente a sorte de uma guerra lançando algumas flechas”. (Cf. CHOURAQUI, André. *Os Homens da Bíblia*. [Trad. Eduardo Brandão]. São Paulo, Companhia das Letras : Círculo do Livro, 1990, p.242).

²⁰⁴ Oosthuizen, ao comentar este versículo, diz que “a magia poderia estar vinculada aos restos mortais de um profeta”. (Cf. OOSTHUIZEN, Gerhardus C. *The Healer-Prophet in Afro-Christian Churches*. Leiden, E. J. Brill, 1992, p.8).

²⁰⁵ ROGERSON, J. W. & LIEU, Judith M. [Eds.]. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford and New York. Oxford University Press, 2006, p.465. Veja ainda: WEBER, Max. *Ancient Judaism*, p.108.

Elias e Eliseu, como representantes da tradição profética da Bíblia Hebraica, combinaram em seus ofícios “a profecia política oracular com a magia individual popular”.²⁰⁶ Mais alguns exemplos:

– *Jacó* influencia magicamente as crias dos rebanhos através de ramos cortados colocados diante das ovelhas (Gn 30:37-43),²⁰⁷

– *Jezabel*, esposa de Acabe, rei de Israel, e filha de Etbaal, rei dos sidônios (1 Rs 16:29-31) é descrita como propagadora de זְנוּנִים (*zanûnim*), “prostituições” e כְּשָׁפִים (*kəšāpîm*), “feitiçarias” (2 Rs 9:22);²⁰⁸

– *Labão* declara saber através da adivinhação que Deus o havia abençoado por amor a Jacó.²⁰⁹ O Texto hebraico diz: חֵן בְּעֵינַיִךְ נִחְשֵׁתִי וַיְבָרַכְנִי יְהוָה בְּגִלְלֶךָ: וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן אִם־נָא מִצָּאִתִּי בֹ־עֵנֶי־כָא נִיחָשְׁתִּי wayyô³mer ʿēlāyw lābān ʾim-nā³ māšāʾtī hēn (*wayyô³mer ʿēlāyw lābān ʾim-nā³ māšāʾtī hēn*), “E disse a ele [a Jacó] Labão: ‘se, por favor, achei graça aos teus olhos, pratiquei adivinhação, e me abençoou YHWH por tua causa’” (Gn 30:27).²¹⁰

– *Manassés*, rei de Jerusalém, promoveu diversas formas de idolatria, fez o seu

²⁰⁶ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. [Trad. André Cardoso]. Rio de Janeiro, Imago, 1994, p.174.

²⁰⁷ Segundo Trachtenberg, “havia uma forte convicção de que coisas vistas antes e durante a concepção exerciam uma impressão tão poderosa sobre a mente que suas características ficavam estampadas sobre a prole. Isto é, evidentemente, uma superstição universal. Se, a caminho de casa e do banho ritual pelo qual ela se reparou após o seu período menstrual (um procedimento preliminar para o intercuro), ‘uma mulher encontra um cachorro, seu filho terá uma face tão feia quanto a de um cachorro, se ela encontra um asno, ele será estúpido, se encontrar um caipira ignorante, ele será um ignorante’. ‘Qualquer coisa que ela encontre exerce uma impressão vívida sobre ela, e ela pensa sobre isso no momento do coito de tal modo que a criança é assim afetada [...]’”. (Cf. TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, pp.187-188). De acordo com von Rad, a ação de Jacó de influenciar as crias dos rebanhos através de ramos cortados colocados diante das ovelhas pertencia a uma “crença antiquíssima, estendida por todas as partes, de que certas impressões visuais tinham efeitos mágicos que passavam da mãe – quer sejam animais ou pessoas – ao feto e podiam influenciá-lo de modo decisivo”. (Cf. RAD, Gerhard von. *El Libro del Genesis*, p.372).

²⁰⁸ Aqui, o termo “prostituições” é empregado de forma metafórica e descreve o abandono de YHWH e a conseqüente adoração de deuses estrangeiros. (Cf. HOUSE, Paul R. *1 & 2 Kings*. [The New American Commentary]. Vol.8. Nashville, B&H Publishing Group, 1995, p.289).

²⁰⁹ Von Rad declara que Labão “soube por magia [...] que a bênção vinda sobre ele era divina e procedia do Deus de Jacó. Esta é uma das mais raras confissões de fé em Yahweh de todo o AT, a que chegou nada menos que Labão [...] pelos obscuros caminhos da superstição”. (Cf. RAD, Gerhard von. *El Libro del Genesis*, p.370).

²¹⁰ A LXX traz: εἶπεν δὲ αὐτῷ Λαβὰν εἰ εὖρον χάριν ἐναντίον σου οἰωνισάμην ἂν εὐλόγησεν γὰρ με ὁ θεὸς τῇ σῇ εἰσοδῶ, “E disse-lhe [a Jacó] Labão: ‘se achei graça diante de ti eu adivinhei, pois Deus me abençoou com a sua chegada’”. Aqui o verbo οἰωνισάμην é derivado de οἰωνίζομαι, “observar o voo dos pássaros como método de adivinhação”. (Cf. SANTOS, Amador Ángel García. *Diccionario del Griego Bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*, p.606).

filho passar pelo fogo, praticou adivinhação pelas nuvens e instituiu adivinhos e feiticeiros em Jerusalém. (2Rs 21:1-6);²¹¹

– *Moisés* realizou várias práticas que permitiram identificá-lo com um “mago” (cf. Êx 4:1-5; 14:15-31; 17:8-16 etc).²¹² Mais adiante voltaremos a falar sobre Moisés de forma mais pormenorizada;

– *Saul*, ao perceber que Deus não se comunicava mais com ele por meio de sonhos, nem por *urim* e nem pelos profetas, resolve deliberadamente consultar uma *אִשָּׁת בַּעַל־אֹב* (*ʿēšet baʿālaṭ-ʾōḇ*), literalmente, “mulher [que é] senhora de um espírito de adivinhação” de En-Dor (1 Sm 28:6,7), à noite.²¹³ O ato de Saul consultar uma feiticeira sugere uma importante questão: se o rei de Israel procurou uma feiticeira, a fim de poder se consultar com ela, qual não deveria ser, então, a relação do povo com as práticas mágico-religiosas naquela época?

Com estes vários exemplos de objetos, práticas e personagens mágico-religiosos extraídos da Bíblia Hebraica,²¹⁴ aos quais poderíamos adicionar outros, não pretendemos ser exaustivos na abordagem do tema, mas tencionamos demonstrar apenas quão comuns e disseminadas eram as práticas e crenças mágico-religiosas no cotidiano da sociedade do Israel bíblico.

²¹¹ As práticas idólatras de Manassés também compreendiam cultos astrológicos e adoração ao sol, envolvendo imagens de cavalos e carruagens nos recintos do templo (cf. 2Rs 21:5; 23:4-5,11). (Cf. GOTTFELD, Norman K. *The Politics of Ancient Israel*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2001, p.80).

²¹² Segundo Weber, “como os inícios da tradição mostram, houve uma tendência de fazer de Moisés um mago, cujo encanto mágico, como aquele de um indiano da corte brâmane, era decisivo para a vitória”. (Cf. WEBER, Max. *Ancient Judaism*, p.220).

²¹³ Segundo Bar, Saul foi procurar a feiticeira de En-Dor à noite “porque as feiticeiras exercem suas práticas mágicas somente no escuro”. (BAR, Shaul. *Saul and the “Witch of En-Dor”*. [JBQ]. Vol.39. Nº2. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2011, p.99). Como já assinalamos anteriormente, a LXX chama essa feiticeira de En-Dor de γυναῖκα ἐγγαστήριον (1 Sm 28:7), isto é, “uma mulher cuja palavra vem do ventre, ventríloqua”. O primeiro vocábulo é derivado do substantivo *gynē*, “mulher” e o segundo é proveniente da preposição *en*, “em, dentro de” e dos substantivos *gastēr*, “ventre” e *mythos*, “palavra”.

²¹⁴ Embora a Bíblia Hebraica seja o principal foco da nossa pesquisa neste capítulo, contudo, cabe tecer aqui algumas breves considerações sobre a magia no contexto qurânico. O Alcorão condena a prática da adivinhação (5:3,90) e entende que os demônios ensinaram aos homens a magia (2:102). Além disso, acredita na veracidade da magia praticada pelos magos egípcios contra Moisés, chamando-a de “grande magia” (7:116), ao mesmo tempo que descreve Moisés como um “mágico” a partir da perspectiva dos egípcios (7:107-109,131-132; 17:101; 20:56-58; 26:32-35; 28:36-37; 43:46-49). Porém, o Alcorão se pronuncia favoravelmente em relação a alguns episódios mágicos que relata, tais como os seguintes: a túnica de José é lançada sobre o rosto de seu pai, Jacó, que estava cego, e este recupera a visão (12:93-96), Salomão exerce domínio sobre o vento, os pássaros e os demônios (21:81-82; 38:36-37) e, por fim, o capítulo 113 do Alcorão apresenta uma oração apotropaica mágica que tem o objetivo de afugentar o mal em geral, incluindo o mal praticado pelas feiticeiras (113:1-5). (Cf. KHALIDI, Tarif. [Trad.]. *The Qur'an*. New York, Viking Penguin, 2008).

4. O LIVRO DE ÊXODO E O SEU SIMBOLISMO MÁGICO-RELIGIOSO

Nesta última etapa de nossa pesquisa, buscaremos analisar algumas passagens selecionadas do livro de Êxodo. Contudo, não discutiremos os “processos de formação” que o texto de Êxodo teve de percorrer até chegar à sua forma final, nem tampouco trataremos de questões relacionadas à datação do livro e historicidade de suas narrativas.²¹⁵ Antes, nosso interesse se voltará para o texto bíblico exodiano tal como ele nos é apresentado segundo a tradição massorética.

Para alcançarmos o nosso objetivo, nos valeremos tanto da exegese quanto do instrumental simbólico mágico-religioso por nós construído ao longo dos três primeiros capítulos. Além disso, cabe justificar neste momento o *porquê* da nossa escolha pelo livro de Êxodo como objeto de estudo. Tal escolha se deve à presença marcante de dois elementos peculiares principais, os quais vemos em seu *corpus* textual, ou seja, o *simbolismo mágico-religioso* e o *caráter egípcio* do Êxodo.²¹⁶ Ao longo deste capítulo tais conceitos se tornarão mais claros na medida em que progredirmos em nosso estudo.

Antes, porém, acreditamos ser necessário destacar, como pano de fundo, dados preliminares importantes sobre a estrutura, os principais aspectos literários e o caráter egípcio do livro de Êxodo.

²¹⁵ Estudos sobre a datação do livro de Êxodo e sobre a historicidade de seus eventos e personagens podem ser encontrados em: ADLER, Jonathan. *Dating the Exodus: A New Perspective*. [JBQ]. Vol.23. Nº1. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 1995, pp.44-51; PETROVICH, Douglas. *Amenhotep II and the Historicity of the Exodus-Pharaoh*. [MSJ]. Vol.17. Nº1. Sun Valley, The Master's Seminary Press, 2006, pp.81-110; DALMAN, Rodger. *Egypt and Early Israel's Cultural Setting: A Quest for Evidential Possibilities*. [JETS]. Vol.51. Nº3. Louisville, The Evangelical Theological Society Press, 2008, pp.449-488; BRENNER, Reeve Robert. *Extra-Biblical Evidence of the Exodus*. [JBQ]. Vol. 36. Nº3. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2008, pp.157-162; MERCER, Samuel A. B. *Merneptah's Israel and the Exodus*. [ATR]. Vol.5. Illinois, Anglican Theological Review Press, 1922/23, pp.96-107; REA, John. *New Light on the Wilderness Journey and the Conquest*. [GTJ]. 2:2. Winona Lake, Grace Theological Seminary Press, 1961, pp.5-13; WALTKE, Bruce K. *Palestinian Artifactual Evidence Supporting the Early Date of the Exodus*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.129. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 1972, pp. 33-47; DYER, Charles H. *The Date of Exodus Reexamined*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.140. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 1983, pp.225-243; RAY, JR., Paul J. *The Duration of the Israelite Sojourn in Egypt*. [AUSS]. Vol.24. Nº3. Berrien Springs, Andrews University Press, 1986, pp.231-248. Segundo Frye, “a Bíblia é uma história (isto é, um relato que não precisa ser necessariamente real) e, portanto, um mito”. (Cf. HART, Jonathan. *Northrop Frye: The Theoretical Imagination*. London, Routledge, 1994, p.120. Os acréscimos entre parênteses são nossos). Este autor assim descreve o livro de Êxodo: “o Êxodo é um mito de libertação de Israel em relação ao Egito” que, por ser um mito, “não se relaciona com o *real*, mas com o *possível*”. (Cf. FRYE, Northrop. *O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*. [Trad. Flávio Aguiar]. São Paulo, Boitempo, 2004, p.76. Os itálicos são nossos).

²¹⁶ Com “caráter egípcio” queremos nos referir às características acentuadamente egípcias do livro de Êxodo, presentes em muitas de suas narrativas.

4.1. Aspectos Introdutórios Sobre o Livro de Êxodo

4.1.1. Estrutura e Principais Aspectos Literários

De uma forma geral, o livro de Êxodo pode ser estruturado tanto de forma geográfica quanto de forma temática. De forma geográfica, Êxodo pode ser assim esboçado:

- 1) Israel no Egito (1:1-13:16);
- 2) Israel no Deserto (13:17-18:27);
- 3) Israel no Sinai (19:1-40:38).²¹⁷

Além disso, o livro de Êxodo também pode ser delineado de forma temática, tal como se segue:

- 1) A Opressão no Egito (1:1-6:1);
- 2) A Libertação do Egito (6:2-15:21);
- 3) O Período de Teste no Deserto (15:22-18:27);
- 4) A Aliança e a Lei no Sinai (19:1-24:18);
- 5) Como Construir o Tabernáculo (25:1-31:18);
- 6) O Bezorro de Ouro e a Renovação da Aliança (32:1-34:35);
- 7) O Tabernáculo Construído e a Glória de Deus que o Preenche (35:1-40:38).²¹⁸

Já do ponto de vista literário, o livro de Êxodo possui uma variedade de gêneros ou tipos de literatura, os quais são difíceis de definir de forma precisa. Contudo, de modo geral, o livro pode ser assim esquematizado:²¹⁹

- Genealogia (1:1-5);
- Histórias Curtas: a) Israel sucumbe à escravidão (1:6-14); b) Sifrá e Puá: as parteiras heroínas (1:15-22);
- Relatos Heróicos de Moisés: a) O herói-infante exposto à morte (2:1-10); b) O ato

²¹⁷ DOCKERY, David S. [Ed.]. *Holman Concise Bible Commentary*. Nashville, B&H Publishing Group, 2010, p.24.

²¹⁸ HAMILTON, Victor P. *Exodus: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2011, pp.vii-x.

²¹⁹ Esse esquema foi adaptado de: FOKKELMAN, J. P. *Êxodo*. In: ALTER, Robert & KERMODE, Frank. [Orgs.]. *Guia Literário da Bíblia*. [Trad. Raul Fiker]. São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1997, pp.69-78; SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia Como Literatura*. [Série: Ferramentas Bíblicas]. São Paulo, Edições Loyola, 2007.

heróico de justiça (2:11-15a); c) A defesa heróica das sete filhas de Jetro e o casamento de Moisés (2:15b-22);

- Relato da morte de Faraó e do agravamento da escravidão (2:23-25);

- YHWH se revela; Relato da Vocação de Moisés (3-4);

- Relato da Opressão (5:1-6:1); Deus dá ordens a Moisés e a Aarão (6:2-13);

- Genealogia (6:14-27);

- Deus dá ordens novamente a Moisés e a Aarão (6:28-7:13);

- Lendas Proféticas ou Relatos de Milagres (entremeados por Relatos de Ações Simbólicas): As nove pragas (7:14-10:29);

- Lenda Profética ou Relato de Milagre: A décima praga, a Páscoa (11:1-13:16);

- Saga ou Relato de Milagre: A travessia do Mar Vermelho e a destruição dos egípcios (13:17-14:31);

- Hino (Êx 15:1-18); Cântico de Vitória (15:20-21);

- Histórias de Crises: a) sede (15:22-27), b) fome (16), c) sede (17:1-7), d) guerra (17:8-16); e) conselho em situação difícil (18:1-27);

- Texto Narrativo: A teofania do Sinai (19:1-25);

- Texto Normativo (Leis Categóricas): O Decálogo (20:1-17);

- Texto Narrativo: Continuação da teofania do Sinai (20:18-21);

- Texto Normativo (entremeadado por Leis Casuísticas): O Livro da Aliança (20:22-23:19);

- Texto Narrativo: O envio de um anjo (23:20-33);

- Texto Narrativo: O Relato da Conclusão da Aliança (24:1-18);

- Texto Normativo: Instruções sobre a construção do tabernáculo e sobre a adoração (25-31);

- Histórias de Crise: a) A fabricação do bezerro de ouro (32:1-18); b) A quebra das tábuas da Lei (32:19-24); c) A interceção de Moisés em momento crítico (32:30-35);

- A Revelação Divina e a Renovação da Aliança (33-34);

- Moisés e os artesãos do tabernáculo seguem as instruções divinas sobre a construção do tabernáculo (35-39);

- Relato da Conclusão do Tabernáculo: Deus manifesta a sua glória a Israel e habita entre o seu povo (40:1-38).

4.1.2. O “Caráter Egípcio” do Livro de Êxodo

Finalmente, cabem ainda algumas considerações acerca da importância que o Egito e a sua cultura desempenharam tanto no Pentateuco como um todo, quanto no livro de Êxodo, mais especificamente. No que diz respeito ao primeiro, Greifenhagen declara:

O Pentateuco [...] contém mais da metade das referências explícitas ao ‘Egito’ (מִצְרַיִם) ou ao ‘egípcio’ (מִצְרִי) na Bíblia Hebraica. Um total de 376 vezes, constituindo 53% das 711 referências explícitas ao ‘Egito’ (מִצְרַיִם) ou ao ‘egípcio’ (מִצְרִי) na Bíblia Hebraica. Evidentemente, pelo menos com base no vocabulário, o Egito aparece como um *topos* especialmente importante no Pentateuco.²²⁰

Yahuda também observa a importância do Egito e de sua cultura, sobretudo, para os dois primeiros livros do Pentateuco. Segundo ele:

Na realidade, nenhuma das narrativas bíblicas que lidam com as relações dos hebreus com os povos estrangeiros absorveu tanto da língua e da vida do ambiente estrangeiro como as narrativas de José e do Êxodo têm feito no que se refere à língua e à vida do Egito. Desde o início, quando José aparece no Egito (Gn 39), até ao final da história do Êxodo, indo até o cântico de Moisés (Êx 15), obtemos um retrato vívido dos modos, costumes e usos dos egípcios em todos os domínios da vida e do pensamento [...].²²¹

E todo este “sabor egípcio”²²² presente, por exemplo, no livro de Êxodo, nos permite supor que tanto o “Deus taumaturgo”, quanto os seus profetas, assim como as várias narrativas exodianas que contêm milagres e simbolismos mágico-religiosos, estão carregados, senão todos, pelo menos boa parte deles, de um forte colorido egípcio. Dito

²²⁰ Cf. GREIFENHAGEN, Franz V. *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity*. [JSOT]. Vol.361. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p.1.

²²¹ YAHUDA, A. S. *Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian*. [Part 1]. Whitefish, Kessinger Publishing, 2003, p.3.

²²² A expressão “sabor egípcio” aparece, por exemplo, em: MOORE, Megan Bishop & KELLE, Brad E. *Biblical History and Israel's Past: The Changing Study of the Bible and History*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011, p.92; SMITH, Mark S. *Exodus*. [New Collegeville Bible Commentary]. Minnesota, Liturgical Press, 2010, p.17; DEVER, William G. *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p.229.

de outro modo, poderíamos afirmar que o livro de Êxodo é um livro que possui um “corpo hebraico” e uma “alma egípcia”. Ou, em outros termos ainda, é um livro no qual o corpo semita se exhibe em roupagem egípcia.

Em Êxodo, YHWH, Moisés, Aarão, os milagres e os elementos mágico-religiosos presentes nas várias narrativas “falam” hebraico, mas com um “forte sotaque egípcio”. No entanto, alguns estudiosos que se debruçaram sobre esse livro se encantaram tanto com a eloquência da sua fala que acabaram perdendo de vista a beleza do seu sotaque.²²³

Apesar disso, vários termos evidentemente egípcios e tantos outros que possivelmente também o sejam podem ser encontrados nas páginas do Êxodo. Os seguintes exemplos demonstram isso:

a) *Yahô* (Êx 5:2; 6:3 etc).²²⁴ O grande templo do Jubileu do Rei Amenotep III (1417-1379 a.e.c.) em Soleb, na Núbia, possui uma lista de povos da região siro-palestinese, sujeitas ao Faraó, entre os quais se encontra uma referência feita a uma tribo de beduínos Shosu, provenientes de uma região conhecida como *Yahô*. A inscrição diz em egípcio: *t3 š3sw yhw3*, “país dos Shosu em Yahô”. Segundo Volokhine, “o fato de os topônimos às vezes se tornarem teônimos é bem atestado”.²²⁵ Além disso, não

²²³ Este foi o caso, por exemplo, do erudito americano Lester L. Grabbe. Grabbe, que duvida da historicidade dos eventos relacionados ao Êxodo, além de dizer que “não há nada nos textos egípcios que poderia estar relacionado à história do livro de Êxodo”, também afirma que vários elementos egípcios na história do Êxodo “são anacronismos”. (Cf. GRABBE, Lester L. *From Merneptah to Shoshenq: If We Had Only the Bible...*. In: GRABBE, Lester L. [Ed.]. *Israel in Transition 2: From Late Bronze II to Iron IIA (C. 1250-850 BCE): The Texts*. New York and London, T&T Clark International, 2010, p.92). Porém, como bem declarou Rosalie David sobre os eventos narrados no Êxodo, “Tentativas para descobrir qualquer evidência arqueológica ou literária contemporânea falharam até então. Talvez isso não seja um fato surpreendente, pois uma sublevação de uma pequena parte de sua força de trabalho não teria tido um grande significado para os egípcios; além disso, seus registros históricos são quase invariavelmente propagandistas e registram somente seus sucessos”. (Cf. DAVID, Ann Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. [Trad. Angela Machado]. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011, p.350). Veja ainda: WHEELER, Gerald. *Ancient Egypt's Silence About the Exodus*. [AUSS]. Vol.40. Nº2. Berrien Springs, Andrews University Press, 2002, pp.257-264.

²²⁴ De acordo com Thierry, a ausência de vogais no tetragrama nos permite pronunciá-lo como *yahweh* e como *yaho*, mas não como *yahu*, por razões gramaticais. Confira toda esta discussão em: THIERRY, G. J. *The Pronunciation of Tetragrammaton*. In: BOER, Pieter Arie Hendrik De. [Ed.]. *Oudtestamentische Studiën*. Leiden, Brill, 1943, pp.30-42.

²²⁵ VOLOKHINE, Youri. *L'Égypte et la Bible: histoire et mémoire*. [BSÉG]. Vol.24. Genève, Société d'Égyptologie Press, 2000, p.91. Encontramos em ANET várias referências à divindade Yaho. Por exemplo: “a guarnição judaica que deu dinheiro ao Deus Yaho”, “Eu abençoo você por Yaho e Khn[ub]”, “O templo do deus Yaho na fortaleza de Elefantina” e “Yaho, o Deus dos Céus”. (Cf. GINSBERG, H. L. [Trad.]. *Aramaic Letters*. In: PRITCHARD, James B. [Ed.]. *ANET*, pp. 491-492). Para obter outras informações sobre a possível ligação entre os nomes Yaho (Yahu) e YHWH, veja: NORTH, Robert. *Archeobiblical Egypt*. Roma, Gregorian & Biblical Press, 1967, pp.92-93. Para um estudo crítico sobre o nome YHWH em Êx 6:3, confira: WILSON, R. D. *Critical Note on Exodus VI.3*. [PTR]. Vol.22. Princeton, Princeton Theological Seminary Press, 1924, pp.108-119.

devemos deixar de mencionar os vários nomes próprios hebraicos que são prefixados ou sufixados com os termos *yahô/y^eho/yahu*, tais como, *yəšəʿyāhû* (Isaías), *yirməyāhû* (Jeremias), *ʿəliyyāhû* (Elias), *yəhōšādāq* (Jeozaque) et alii.

b) *Moisés* (Êx 2:10). Há amplo consenso entre os estudiosos de que o nome hebraico מֹשֶׁה (*mōšeh*), “Moisés”, provavelmente possui derivação egípcia. Tal termo remonta à raiz *ms*, “criança”, ou ao verbo *mss*, “nascer”.²²⁶ No que tange a este último, o verbo egípcio *msi(y)*, “dar à luz”, é um elemento bastante comum, sendo encontrado nos nomes teofóricos durante todo o período do chamado Reino Novo egípcio, como pode ser verificado através dos nomes Amenmose, Tuthmose, Ahmose, Ptahmose, Ramose, Ramessés etc.²²⁷

c) *Arca, cesto* (Êx 2:3). O substantivo אֲרֹן (*tēbāh*) é uma palavra emprestada do egípcio e pode ser derivada tanto de *dbzt*, “urna, sarcófago”, quanto de *tbt*, “caixa”.²²⁸

d) *Piche, betume* (Êx 2:3). O hebraico זָפֶת (*zēpēf*) parece ter relação com o vocábulo egípcio *ḏft*, um tipo de óleo que possui registro em um texto do período Raméssida.²²⁹

e) *Junco, papiro* (Êx 2:3). O termo קָנִי (*gōmeʿ*) pode derivar do egípcio *qmʿ*, “papiro”.²³⁰

²²⁶ HARRIS, R. Laird. [Org.]. *DITAT*. [Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto]. São Paulo, Vida Nova, 1998, p.883. Veja ainda: BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. [Trad. Edward Robinson]. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.602; KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.642; GESENIUS, H. W. *GHCLLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.514.

²²⁷ HOFFMEIER, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1996, p.140; GRIFFITHS, J. Gwyn. *The Egyptian Derivation of the Name Moses*. [JNES]. Vol.XII. N°4. Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp.225-226.

²²⁸ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: י-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.1678; BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. [Trad. Edward Robinson]. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.1061; HARRIS, R. Laird. [Org.]. *DITAT*. [Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto]. São Paulo, Vida Nova, 1998, p.1629; HOFFMEIER, James K. *Israel in Egypt*, p.138.

²²⁹ HOFFMEIER, James K. *Israel in Egypt*, p.139.

²³⁰ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.196. Ver também: LAMBDIN, Thomas O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*. [JAOS]. Vol.73. N°3. New Haven, American Oriental Society Press, 1953, p.149; SARNA, Nahum M. *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*. New York, Schocken Books, 1987, p.29.

f) *Rio* (Êx 2:3). O vocábulo יַאֲרֹךְ ou יַאֲרֹךְ (*yəʾōr*) é proveniente do egípcio *'iotr*, *'io'r* e significava originalmente “o Nilo”, vindo a significar posteriormente “um rio” em geral,²³¹ como pode ser visto em Dn 12:5-7.

g) *Juncos* (Êx 2:3,5; 10:19; 13:18; 15:4; 23:31). O hebraico סִבְיָה (*sûḇiā*), provavelmente se origina do egípcio *twfi*, “juncos”.²³² Refere-se aos juncos (papiros) do Egito e aparece em Êxodo nas últimas quatro referências citadas acima na forma composta יַם־סִבְיָה (*yam-sûḇiā*), “Mar de Juncos”.²³³

h) *Faraó* (Êx 1:22; 2:5, 9-10; 3:11 etc). O nome פַּרְעֹה (*parʿōh*) é derivado do egípcio *Pr-ʿz*, ou *Per-āa*, “casa grande”.²³⁴ Originariamente, tal termo designava o palácio do rei do Egito, mas ao longo do tempo passou a referir-se ao próprio Faraó.²³⁵

i) *Pobre* (Êx 23:6). Um dos termos hebraicos para “pobre, necessitado, miserável” é o termo אֶבְיֹן (*ʿebyōn*), o qual pode possuir origem egípcia.²³⁶ Segundo Lambdin, tal termo é proveniente de *eb̄yēn*, dado este conhecido desde 1892 através das pesquisas feitas pelo egiptólogo alemão, Adolf Erman.²³⁷

²³¹ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.381; BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. [Trad. Edward Robinson]. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.384; GESENIUS, H. W. *GHLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.326; LAMBDIN, Thomas O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*. [JAOS]. Vol.73. Nº3. New Haven, American Oriental Society Press, 1953, p.151.

²³² BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. [Trad. Edward Robinson]. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.693. Ver também: KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.747.

²³³ LAMBDIN, Thomas O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*. [JAOS]. Vol.73. Nº3. New Haven, American Oriental Society Press, 1953, p.153.

²³⁴ BUDGE, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. [Vol.I]. London, Harrison and Sons, 1920, p.238; LAMBDIN, Thomas O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*. [JAOS], p.153.

²³⁵ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: ז-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.971; BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. [Trad. Edward Robinson]. Oxford, Clarendon Press, 1951, p. Idem, *Ibidem*, p.829; HARRIS, R. Laird. [Org.]. *DITAT*. [Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto]. São Paulo, Vida Nova, 1998, p.1239.

²³⁶ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.5; BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol.I]. [Trad. David E. Green and Douglas W. Stott]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1974, p.27; HARRIS, R. Laird. [Org.]. *DITAT*. [Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto]. São Paulo, Vida Nova, 1998, p.4; ALBRIGHT, William Foxwell. *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*. [American Oriental Series | Vol.5]. New Haven, American Oriental Society, 1934, p.18.

²³⁷ LAMBDIN, Thomas O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*. [JAOS], p.145.

j) *ʾahlāmāḥ* (Êx 28:19; 37:12). O termo אֶהְלָמָה (*ʾahlāmāḥ*) é derivado do egípcio *hnm.t* e refere-se a uma pedra preciosa, talvez o jaspe.²³⁸

k) *lešem* (Êx 28:19; 39:12). Esse termo, לֶשֶׁם (*lešem*), tem origem possivelmente no egípcio *nšm.t*, aludindo novamente a uma pedra preciosa, provavelmente o feldspato.²³⁹

l) *nōpēk* (Êx 28:18; 39:11; Ez 27:16; 28:13). Esse vocábulo, נֹפֶק (*nōpēk*), pode ser proveniente do egípcio *mfkʿt*, também o nome de uma pedra preciosa, talvez a turquesa ou a malaquita.²⁴⁰

m) *Linho, colete* (Êx 28:32; 39:23). O termo תַּהְרָא (*tahrā*) provavelmente vem do egípcio *dhr*, que pode ser traduzido como “couro”.²⁴¹

n) *Mago* (Gn 41:8; Êx 7:11,22; 8:3, 14-15; 9:11; Dn 2:10; 2:27; 4:4; 5:11). O vocábulo חֲרָטֹם (*ḥarṭōm*), “um mago instruído”, aparece nos livros de Gênesis e Êxodo sempre em sua forma plural, חֲרָטָמִים (*ḥarṭummîm*). Apenas em Dn 2:10 é que o termo ocorre no singular. A palavra *ḥarṭōm* é derivada do egípcio *her-tum*, “encantador, mago”.²⁴²

Esses termos, que aparentam ser egípcios e que designam elementos do *milieu* egípcio, podem constituir uma amostra do “caráter egípcio” do Êxodo. Além dos termos citados acima, há também várias narrativas encontradas no Êxodo que parecem revelar egipcismos em suas descrições e em sua linguagem. Sempre que tais elementos forem

²³⁸ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ע]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.34; LAMBDIN, Thomas O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*. [JAOS], p.147.

²³⁹ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ע]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.537; LAMBDIN, Thomas O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*. [JAOS], p.152; ELLENBOGEN, M. *Foreign Words in the Old Testament: Their Origin and Etymology*. London, Luzac & Co. Ltd., 1962, p.97.

²⁴⁰ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ע]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.709; LAMBDIN, Thomas O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*. [JAOS], p.152.

²⁴¹ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: פ-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.1720.

²⁴² JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York, The Judaica Press, Inc., 1996, p.501. Gesenius também admite a possibilidade de *ḥarṭōm* ser um termo de origem egípcia. (Cf. GESENIUS, H. W. *GHLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.304). Ver ainda: HARRIS, R. Laird. [Org.]. *DITAT*. [Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto]. São Paulo, Vida Nova, 1998, pp.531-532.

notados nas análises dos textos que faremos a seguir, buscaremos mencioná-los. Acreditamos que tal postura seja honesta para com o texto bíblico e para com a mensagem que este deseja nos transmitir. Ora, assim como a Septuaginta e o Novo Testamento são escritos em grego, mas preservam por debaixo de sua “pátina textual” grega um “sabor” totalmente semítico, do mesmo modo, as narrativas encontradas no livro de Êxodo (e, mais particularmente, aquelas presentes nos capítulos 4 a 14 do livro), embora escritas originalmente em hebraico, apresentam um forte “colorido” egípcio.²⁴³ E essa “coloração”, quando não é retratada na análise do texto bíblico, acarreta sérios problemas para a sua adequada compreensão. Vejamos, portanto, o que a análise do simbolismo mágico-religioso (muitas vezes, repleto de egipcismos) no livro de Êxodo nos reserva nas próximas páginas.

4.2. O Simbolismo Mágico-Religioso e o Livro de Êxodo

Neste tópico, analisamos algumas passagens do livro de Êxodo por nós selecionadas a partir da ótica do simbolismo mágico-religioso previamente estudado. Em nossa exegese, buscamos conferir especial atenção aos egipcismos que figuram nos textos bíblicos estudados, quando for o caso.

Apesar de vários estudiosos terem notado a presença e a importância da magia e da cultura egípcias principalmente na estrutura dos primeiros quinze capítulos do livro de Êxodo,²⁴⁴ que discorrem, por exemplo, sobre a “polêmica”²⁴⁵ em torno da

²⁴³ Veja também: SARNA, Nahum. *Exodus, Book of*. In: FREEDMAN, David Noel. [Ed.]. *ABD*. [Vol.2]. New York, Doubleday, 1992, p.697.

²⁴⁴ Segundo Sparks, “Êxodo 4-15 reflete íntima familiaridade com a tradição religiosa egípcia e foi composto como uma polêmica contra as práticas mágicas egípcias”. (SPARKS, Kenton L. *The Pentateuch: An Annotated Bibliography*. Grand Rapids, Baker Books Publishing, 2002, p.106). Noegel também escreveu um importante artigo no qual se concentra sobre o “pano de fundo mágico egípcio” presente principalmente em Êxodo 4-15. (Cf. NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1996, pp.45-59). Segundo Sarna, “O excepcional papel do operador de prodígios nas primeiras narrativas do Êxodo (Êx 4:2-5, 6-9; 7:8-12,22; 8:3; 14-15) deve ser visto à luz do extraordinário lugar da magia como uma parte essencial da vida diária em todos os níveis da sociedade egípcia”. (Cf. SARNA, Nahum M. *Exodus, Book of*. In: FREEDMAN, David Noel. [Ed.]. *ABD*. [Vol.2]. New York, Doubleday, 1992, p.698). Yahuda, sem mencionar explicitamente a magia, mas deixando-a subentendida, também enxerga a cultura egípcia como um todo como algo importante para a compreensão, sobretudo, dos primeiros quinze capítulos de Êxodo. Segundo Yahuda, “Desde o início, quando José aparece no Egito (Gn 39), até ao final da história do Êxodo, indo até o cântico de Moisés (Êx 15), obtemos um retrato vívido dos modos, costumes e usos dos egípcios em todos os domínios da vida e do pensamento [...]”. (Cf. YAHUDA, A. S. *Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian*. [Part 1]. Whitefish, Kessinger Publishing, 2003, p.3). Por fim, Green, ao comentar sobre o confronto entre Moisés e os magos egípcios em Êxodo 7:8-13 (isto é, Janes e Jambres, cf. 2 Tm 3:8), também retrata, de forma emblemática, a importância dada ao tema da subordinação da magia egípcia diante do poder de YHWH, no livro de Êxodo, ao dizer que “o autor [do Êxodo] deixa bem claro que estes dois [magos] são punidos por sua arrogância ao pensarem que sua magia fosse mais forte do que o poder de Deus”. (GREEN, D. H. *The Millstätter Exodus: A Crusading*

subordinação da magia e crenças egípcias ao Deus de Israel, contudo, em nosso entendimento, pouco esforço foi empregado no sentido de buscar entender tais capítulos de forma sistemática a partir da perspectiva do simbolismo mágico-religioso egípcio. No entanto, como buscaremos demonstrar nas páginas seguintes, conhecer a linguagem mágico-religiosa egípcia presente no Êxodo, bem como os inúmeros simbolismos que a permeiam, aguçará substancialmente a nossa compreensão dos atos miraculosos realizados especialmente entre os capítulos 4 e 14 de Êxodo, objeto do nosso estudo.

Neste ponto, cabe-nos dizer algo sobre a providência divina, que é “o cuidado de Deus por suas criaturas”. Deve-se ressaltar que, “segundo a Bíblia, Deus dirige o curso das questões humanas e o destino do povo judeu”.²⁴⁶ Tal cuidado para com os judeus pode ser visto no fato de Deus ter feito uma aliança com os patriarcas de Israel no tempo do Êxodo (cf. Jr 31:32),²⁴⁷ através da qual vemos YHWH guiar, orientar e conduzir o seu povo. Entretanto, “a direção divina não é independente do envolvimento humano”, pois, “enquanto Deus conduz, Moisés faz o mesmo. Moisés media a orientação divina ao povo israelita”.²⁴⁸

Devemos nos lembrar também de que a cultura dentro da qual YHWH resolveu se autorrevelar, segundo o livro de Êxodo, era predominantemente egípcia ou “egípcianizada”. Logo, os israelitas, segundo a narrativa bíblica, ao serem retratados vivendo nesse contexto durante um longo período de tempo, ou seja, cerca de quatrocentos anos (cf. Gn 15:13; Êx 12:40), deveriam ser culturalmente egípcios, ou, ao menos, influenciados em alguma medida pela cultura e crença egípcias.²⁴⁹ Isso explica porque os sinais mágico-religiosos realizados, sobretudo nos primeiros quatorze

Epic. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p.146. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

²⁴⁵ Empregamos aqui o termo “polêmica” como gênero literário, no sentido proposto por Zuck: “Uma narrativa polêmica é um ataque agressivo contra ou uma refutação dos pontos de vista de outros. Exemplos disso são a ‘competição’ de Elias com os 450 profetas de Baal (1 Rs 18:16-46) e as 10 pragas contra os deuses e deusas do Egito”. (Cf. ZUCK, Roy B. *Basic Bible Interpretation: A Practical Guide to Discovering Biblical Truth*. Colorado, David C. Cook Publishing, 2002, p.130).

²⁴⁶ COHN-SHERBOK, Dan. *A Concise Encyclopedia of Judaism*. Oxford, Oneworld Publications, 1998, p.157.

²⁴⁷ WAL, A. Wander. *Themes from Exodus in Jeremiah 30-31*. In: VERVENNE, M. *Studies in the Book of Exodus*, p.561.

²⁴⁸ FRETHEIM, Terence E. *Exodus*, p.151.

²⁴⁹ Stein, ao falar sobre a religião adotada pelos israelitas durante a sua permanência no Egito, acredita que as “fontes da expressão religiosa pré-revelação ou da fé [de Israel] pudessem ter sido mesopotâmicas, canaanitas, egípcias ou *sui generis*”. (Cf. STEIN, Michael Alan. *The Religion of Israel in Egypt*. [JBQ]. Vol.39. Nº3. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2011, p.195. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

capítulos de Êxodo, foram “acomodados” a formas egípcias de compreensão.²⁵⁰ Desse modo, YHWH se comunica tanto com os egípcios quanto com os filhos de Israel através de categorias de pensamento predominantemente egípcias e é por esse motivo que os sinais realizados por YHWH, através de Moisés e Aarão, “muito se assemelham às práticas mágicas dos egípcios”.²⁵¹ Segundo Noegel:

Enquanto Moisés e Aarão não empregam qualquer tipo de magia, os milagres que eles executam têm análogos egípcios, sugerindo que o escritor de Êxodo fez um esforço deliberado para aludir às práticas mágicas egípcias, a fim de polemizar contra elas. Tal alusão evidencia a sofisticação literária e polêmica do antigo autor.²⁵²

A partir desses dados, depreendemos que as passagens de Êxodo selecionadas para a nossa análise empregam uma linguagem mágica egípcia a fim de desenvolver uma polêmica antimagia.²⁵³ Assim, a validade dos pressupostos mágico-religiosos defendidos pelos egípcios e retratados nos textos a serem analisados é implicitamente negada pela “contramagia” apresentada, por exemplo, por Moisés e Aarão. Dessa forma, a “contramagia” executada pelo Deus dos hebreus e por seus profetas diante de seus “competidores”, os magos egípcios, invalida as reivindicações de poder mágico-religioso feitas por esses últimos.²⁵⁴

²⁵⁰ ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge and London, Harvard University Press, 1997, p.70.

²⁵¹ VOGELS, Walter. *Moisés e Suas Múltiplas Facetas: do Êxodo ao Deuteronômio*. [Coleção: Bíblia e História]. São Paulo, Paulinas, 2003, p.104.

²⁵² NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1996, p.59.

²⁵³ Além da polêmica antimagia egípcia, talvez encontremos em Êxodo uma polêmica anticanaanita. Sabe-se, pelas Cartas de Amarna, que Canaã foi conquistada pelo Egito, sendo organizada como uma de suas províncias. (Cf. ALBRIGHT, W. F. [Trad.]. *The Amarna Letters*. In: PRITCHARD, James B. [Ed.]. *ANET*. New Jersey, Princeton University Press, 1955, pp.483-490; NA'AMAN, Nadav. *Amarna Letters*. In: FREEDMAN, David Noel [Ed.]. *The Anchor Bible Dictionary*. Vol.1. [A-C]. New York, Doubleday, 1992, p.177; LEMCHE, Niels Peter. *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*. [JSOT | Vol.110]. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, pp.43-52). Tal evidência histórico-arqueológica nos permite suscitar uma curiosa hipótese. Segundo Gênesis 9:25, Noé amaldiçoou ao seu neto, dizendo-lhe: “Maldito seja Canaã; servo dos servos seja aos seus irmãos [Sem e Jafé]”. Entretanto, de acordo com Deuteronômio 6:21, os israelitas se tornaram עֲבָדִים בְּמִצְרַיִם [...] (‘*‘ābādīm bəmiṣrāyīm* [...] *[...]bəmiṣrāyīm*), isto é, “servos no Egito” (cf. Dt 6:21). Diante desse fato, perguntamos: Será que a servidão de Israel no Egito não poderia ter ocorrido na própria “Canaã egípcia”? Neste caso, teriam os israelitas servido, na verdade, aos canaanitas, mas como isso seria algo detestável, acabaram criando, então, a saga da servidão no Egito (que equivale a Canaã)?

²⁵⁴ De acordo com Greifenhagen, “a narrativa [do Êxodo] tenta geralmente desacreditar o Egito. A disputa com os magos egípcios ridiculariza a visão do Egito como um lugar de sabedoria e poder mágico, enquanto que a inversão da criação, representada pelas pragas, lança suspeitas sobre as imagens do Egito

A seguir, buscaremos delinear e analisar vários trechos do livro de Êxodo, especialmente compreendidos entre os capítulos 4 e 14, à luz de suas inúmeras afinidades temáticas e culturais com o simbolismo mágico-religioso egípcio.

4.2.1. A Vara se Transforma em Serpente (Êxodo 4:1-5)

Êxodo 4:1-5 (TM)	Êxodo 4:1-5 (Tradução)
<p>¹ וַיַּעַן מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר וְהֵן לֹא־יֵאֱמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי כִּי יֹאמְרוּ לֹא־נִרְאָה אֵלֶיךָ יְהוָה:</p> <p>² וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָה מִזֶּה בְּיָדְךָ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה:</p> <p>³ וַיֹּאמֶר הִשְׁלִיכֵהוּ אֶרֶצָה וַיִּשְׁלִיכֵהוּ אֶרֶצָה וַיְהִי לִנְחָשׁ וַיֵּנֶס מֹשֶׁה מִפָּנָיו:</p> <p>⁴ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה שְׁלַח יָדְךָ וַאֲחֹז בְּזַנְבּוֹ וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיַּחֲזֵק בּוֹ וַיְהִי לְמִטָּה בְּכַפּוֹ:</p> <p>⁵ לְמַעַן יֵאֱמִינוּ כִּי־נִרְאָה אֵלֶיךָ יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתָם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב:</p>	<p>¹ E respondeu Moisés e disse: “Mas eis que não crerão em mim e nem ouvirão a minha voz, pois dirão: Não apareceu a ti YHWH”. ² E disse a ele YHWH: “O que é isso na tua mão?” E ele disse: “Uma vara”. ³ E disse: “Lança-a na terra”, e a lançou na terra, e se tornou em serpente; E fugiu Moisés da face dela. ⁴ E disse YHWH a Moisés: “Estende a tua mão e pegue na cauda dela”; e estendeu a mão dele e segurou nela, e se tornou em vara na palma da mão dele. ⁵ Para que creiam que apareceu a ti YHWH, o Deus dos pais deles; o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó.</p>

Esta passagem de Êx 4:1-5, juntamente com os versículos subsequentes, 4:6-9, parece retratar os vários sinais nela descritos como “poderes mágicos”.²⁵⁵ Aliás, Nahum Sarna, ao comentar Êx 4:2-9, faz as seguintes declarações:

Aqui, os sinais que serão executados no Egito, possuem uma coloração distintamente egípcia. Isto não é surpreendente, pois a magia era um ingrediente penetrante da vida cotidiana no Egito, profundamente enraizada na [sua] cultura.²⁵⁶

A fim de compreender as nuances da passagem contida em Êx 4:1-5, é necessário retroceder ao capítulo anterior do livro de Êxodo. Em Êx 3:10, YHWH escolhe Moisés

como um lugar de abundância”. (Cf. GREIFENHAGEN, Franz V. *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity*. [JSOT]. Vol.361. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p.102. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

²⁵⁵ PLEINS, J. David. *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2001, p.160. Burns, ao comentar Êxodo 4:1-9, vê no texto “o poder da magia” dado a Moisés. (Cf. BURNS, Marie S. *The Tora: Genesis, Exodus & Leviticus*. Bloomington, AuthorHouse, 2005, p.270).

²⁵⁶ SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*. Philadelphia, New York and Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991, p.20. O acréscimo entre colchetes é nosso. Veja também: GREIFENHAGEN, Franz V. *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity*. [JSOT]. Vol.361. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p.81.

com a incumbência de ser o libertador dos filhos de Israel da dura servidão egípcia. Moisés é alertado quanto à resistência de Faraó em deixá-los sair da terra (Êx 3:19), mas é ao mesmo tempo informado de que essa resistência será vencida através das פְּלִאִים (pəḏā'im), “maravilhas, coisas extraordinárias” que serão efetuadas por YHWH no Egito (Êx 3:20).

Contudo, mesmo depois de tomar conhecimento de todas essas informações, Moisés ainda se mostra receoso na execução de sua incumbência, respondendo a YHWH: “eis que não crerão em mim e nem ouvirão a minha voz, pois dirão: Não apareceu a ti YHWH” (Êx 4:1). Moisés reluta em aceitar o seu chamado divino, argumentando que os filhos de Israel o contestarão sob a seguinte alegação: “não apareceu a ti YHWH”. Aqui, a raiz verbal רָאָה (r'h), “ver”, ocorre no nif'al (נִרְאָה), “foi visto, apareceu” e tem como sujeito o próprio YHWH. Moisés, pois, afirma que os filhos de Israel apenas o aceitariam como alguém enviado por Deus se este tivesse “se mostrado” ou tivesse “aparecido” a Moisés, o que implicava experimentar uma *teofania*.²⁵⁷ A forma verbal (נִרְאָה), “foi visto, apareceu” também ocorre em outros contextos da Bíblia Hebraica sempre permeada por traços acentuadamente teofânicos. Isso pode ser notado em textos nos quais se diz que Deus apareceu, por exemplo, a Jacó (Gn 48:3), a Moisés (Êx 3:16 - compare com Êx 3:1-10), aos filhos de Israel (Lv 9:4, Nm 14:10,14; Jr 31:3), à mulher de Manoah (Jz 13:10, por meio de seu enviado, o “anjo do Senhor”), a Salomão (1 Rs 3:5; 9:2; 2 Cr 1:7) e a Davi (2 Cr 3:1). De qualquer modo, diante da postura hesitante de seu servo, YHWH o anima, concedendo-lhe então o primeiro dos três sinais preliminares com os quais deverá se apresentar diante de Faraó. Aliás, este primeiro sinal mágico-religioso possui um simbolismo político bastante curioso, uma vez que ele “tem conexões simbólicas com a coroa egípcia” (vv.2-5).²⁵⁸

Em Êx 4:2, YHWH trava um curto diálogo com Moisés. YHWH lhe pergunta: “O

²⁵⁷ A palavra “teofania” vem do grego θεοφανία (theophanía) e é derivada de *theós*, “Deus” e de *phaino*, “aparecer, mostrar-se”. (Cf. PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1976, p.265). Trata-se de um termo técnico usado para se referir a “uma manifestação do divino, especialmente aquela que é poderosa e perceptível através de meios ordinários, isto é, audição, visão, toque etc”. (Cf. SOULEN, Richard N. & SOULEN, R. Kendall. *Handbook of Biblical Criticism*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2011, p.217). Deve-se lembrar que Moisés já havia experimentado tal teofania anteriormente no monte Horebe, durante o episódio da “sarça ardente” (cf. Êx 3:1-10,16). Desse modo, a objeção de Moisés dada a YHWH carece de fundamento, sendo, na verdade, uma tentativa de fugir diante de sua dura incumbência divina.

²⁵⁸ ANDIÑACH, Pablo R. *El Libro del Éxodo*. [Biblioteca de Estudios Bíblicos | 119]. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, p.95.

que é isso na tua mão?”. Ao que Moisés lhe responde: “Uma vara”. A “vara” ou “bastão” (מִזְבֵּן) era um objeto usado normalmente para servir de apoio, mas também era empregado como instrumento punitivo.²⁵⁹ Com este último propósito o termo ocorre, por exemplo, em Is 10:5,24; 30:32. Aliás, é curioso observar uma passagem de Isaías na qual YHWH diz ao seu povo, Israel, diante de um inevitável confronto com a Assíria: “Não temas, povo meu, que habitas em Sião, a Assíria, quando te ferir com a vara, e contra ti levantar o bastão à maneira dos egípcios” (Is 10:24). Aqui, a opressão estrangeira imposta aos hebreus, primeiro pelo Egito e depois pela Assíria, é retratada metaforicamente pelo profeta como “o ato de sofrer sob o bastão (*matteh*)”. Tal metáfora descreve a servidão hebreia no Egito com grande ironia, pois se os hebreus inicialmente experimentaram sofrimentos sob o “bastão” dos egípcios, com a intervenção de YHWH a situação se inverteu e, agora, seriam os egípcios que passariam a experimentar semelhante dor debaixo dos “bastões” de Moisés, de Aarão e do próprio YHWH. Desse modo, o bastão é um objeto de profunda relevância, tanto para a compreensão do texto ora em estudo, como também para a compreensão de boa parte do livro de Êxodo, pois trata-se de um instrumento de juízo divino mencionado várias vezes ao longo de toda a narrativa exodiana.²⁶⁰ A LXX traz aqui o termo ῥάβδος²⁶¹ (*rhábdos*), que conserva o mesmo significado do vocábulo hebraico e de onde, mais tarde, irá surgir o termo *rabdomancia*, que significa, literalmente, “adivinhação por meio de uma vara”.²⁶²

É importante mencionarmos que a vara, de uma forma geral, era o símbolo-padrão de uma profissão ou posto no antigo Egito. Dessa forma, os magos que desejavam exercer controle, por exemplo, sobre os espíritos e os demônios, também as utilizavam.

²⁵⁹ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol.V. [2-3]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001, p.235. Veja também: BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. [Trad. Edward Robinson]. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.641; HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, Brill, 1988, pp.191-192.

²⁶⁰ Êxodo faz referências às “varas” ou “bastões” (de Moisés, de Aarão, dos magos do Egito e até mesmo do próprio Deus) vinte e uma vezes ao todo. A maioria das citações relaciona a vara aos seus emissários divinos, Moisés e Aarão. Confira: Êx 4:2,4,17 (“vara de Moisés”), 20 (“vara de Deus”); 7:9,10 (“vara de Aarão”), 12 (Três vezes: 1ª vez: “varas dos egípcios”; 2ª vez: “vara de Aarão”; 3ª vez: “varas dos egípcios”), 15 (“vara de Moisés”), 17 (Moisés? Deus?), 19,20 (“vara de Aarão”); 8:5,16,17 (“vara de Aarão”); 9:23 (“vara de Moisés”); 10:13 (“vara de Moisés”); 14:16 (“vara de Moisés”); 17:5 (“vara de Moisés”), 9 (“vara de Deus”).

²⁶¹ RAHLFS, Alfred. [ed.]. *Septuaginta*, 2004.

²⁶² Derivado de *rhábdos*, “vara”, e *manteia*, “adivinhação”. (Cf. BUENO, Francisco da Silveira. *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*. Vol. 7. [Q-S]. São Paulo, Edição Saraiva, 1967, p.3328).

Aliás, há alguns registros de feitiços egípcios que fazem referência ao mago segurando uma vara ou um ramo.²⁶³ Além disso, os médicos magos do Egito e os seus deuses também utilizavam uma vara durante a realização de suas curas.²⁶⁴ Geraldine Pinch nos fornece algumas curiosas informações sobre os tipos de varas usadas no Egito no segundo milênio a.e.c.:

Um tipo elaborado de vara era usado em rituais mágicos no início e meados do segundo milênio a.C. O exemplo melhor preservado foi encontrado em um túmulo em Heliópolis, juntamente com estatuetas mágicas. Esta vara de vidro esteatita é feita em várias seções que se encaixam. As laterais são decoradas com olhos de *wedjat* [ou *wadjet*, uma divindade egípcia], lâmpadas, babuínos, crocodilos e felinos, incluindo um leão, uma pantera e um gato. Estatuetas pequenas de leões, crocodilos e tartarugas são fixadas por estacas para o lado de cima. Outra tartaruga provavelmente foi anexada a uma extremidade da vara. A maioria das varas sobreviventes deste tipo perderam todas as suas figuras anexas.²⁶⁵

Esse dado mostra-se significativo para o nosso estudo, pois, se os egípcios enxergavam as varas como objetos mágicos, logo, o fato de Moisés, Aarão e os magos egípcios portarem uma vara consigo, identificava-os (a todos eles), naturalmente, pelo menos do ponto de vista egípcio, como magos. Além do mais, deve-se observar também que Moisés, na primeira referência bíblica feita à vara (Êx 4:2), portava esse objeto *por conta própria* e não *por orientação divina*.²⁶⁶ Some-se a isto ainda o fato de que o simples מִטָּה (*maṭṭe^h*) “bastão” de Moisés mencionado em Êx 4:2 é chamado posteriormente (cf. Êx 4:20) pelo redator bíblico de אֶת־מִטָּה הָאֱלֹהִים (*et-maṭṭē^h hā’ēlōhîm*) “o bastão de Deus”. A nosso ver, o redator, ao transformar a simples “vara” de Moisés (Êx 4:2) na “vara de Deus” (Êx 4:20), estava, na verdade, buscando legitimar o uso de um objeto tradicionalmente vinculado às crenças mágicas egípcias, adaptando-o e conferindo-lhe novo significado à luz da fé monoteísta israelita

²⁶³ PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. Texas, University of Texas Press, 1995, pp.78-79.

²⁶⁴ BUDGE, E. A. Wallis. *Amulets and Talismans*. New York, University Books, 1968, p.488.

²⁶⁵ PINCH, Geraldine. *Op.Cit.*, p.79. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

²⁶⁶ Somente a partir de Ex 4:4 é que Moisés (e Aarão) passam a usar a vara sob a orientação do próprio YHWH.

emergente.²⁶⁷ A esse respeito, cabe citar as palavras de Chouraqui:

[...] a tendência da legislação bíblica é censurar a magia ou a adivinhação. As sequelas dessas práticas que ela não pode eliminar são canalizadas e, na medida do possível, interpretadas em função do monoteísmo bíblico. Então, o mago ou o adivinho não agem mais por suas próprias forças, mas sim inspirados pelo espírito de Iahweh, de quem se dizem intérpretes e agentes.²⁶⁸

Em Êx 4:3, YHWH ordena a Moisés que pegue a sua vara e “lance-a na terra” (*hašlikēhū ʿārṣāh*) e, ao fazê-lo, a vara “se tornou em serpente” (*wayəhī lənāḥāš*). O texto paralelo de Êx 7:9-10,12 em vez de trazer o substantivo *nāḥāš*, como em Êx 4:3, traz o substantivo *tannîn*, sobre o qual falaremos mais adiante. Ao que parece, esta e outras diferenças que ocorrem entre os textos paralelos de Êx 4:2-5 e Êx 7:8-13 se devem à existência de fontes diversas coletadas que relatavam uma tradição semelhante, mas não idêntica, sobre este mesmo assunto.²⁶⁹ Aqui, a raiz שִׁלַךְ (*šlk*), que ocorre na forma do imperativo do hif’il, significa basicamente “lançar, jogar”²⁷⁰ ou ainda “derrubar”.²⁷¹ Essa raiz é aplicada a vários objetos citados na Bíblia Hebraica, que podem ser “lançados”, tais como: um bastão (Êx 4:3; 7:9,12), um pedaço de madeira (15:25), as tábuas da Lei (32:19), um anzol (Is 19:8), uma linha de medir (Mq 2:5) etc.²⁷² Além disso, o fato da raiz *šlk* ser usada com relação às varas (Êx 4:3; 7:9-10)

²⁶⁷ O Targum Ônqelos, porém, em vez de mencionar “a vara de Deus”, traz a longa frase: “a vara com a qual os milagres foram realizados pelo Senhor”. (Cf. GROSSFELD, Bernard. [Trad.]. *The Targum Onqelos to Exodus*. [The Aramaic Bible | Vol.7]. Minnesota, Liturgical Press, 1988, p.10).

²⁶⁸ CHOURAQUI, André. *Os Homens da Bíblia*, p.158. Aquilo que Chouraqui denomina de “sequelas” de práticas mágicas existentes na Bíblia Hebraica também foi observado por outros estudiosos. Veja, por exemplo: NEUFELD, Ernest. *Residual Magic in the Bible*. [Dor Le Dor | World Jewish Bible Center]. Vol. 17. Nº 4. Jerusalem, Raphael Haim Hachohen Press Ltd., 1989, pp.229,255-259; DAVIS, David. *Divination in the Bible*. [JBQ]. Vol.30. Nº2. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2002, pp.12-17; BAKON, Shimon. *Witchcraft in the Bible*. [Dor Le Dor | World Jewish Bible Center]. Vol. 15. Nº 4. Jerusalem, Raphael Haim Hachohen Press Ltd., 1987, pp.234-243.

²⁶⁹ NOTH, Martin. *Exodus: A Commentary*. [Trad. J. S. Bowden]. London, SCM Press, 1962, pp.45-46.

²⁷⁰ DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.719; BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol.XV]. [Trad. David E. Green and Douglas W. Stott]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p.88; LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.1446.

²⁷¹ HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, Brill, 1988, p.372; OSBURN, JR., William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.268.

²⁷² JENNI, Ernst & WESTERMANN, Claus. [Eds.]. [Trad. Mark E. Biddle]. *Theological Lexicon of the*

reveste-se de grande importância teológica para o nosso estudo. O verbo egípcio correspondente, *shr*, “derrubar”, além de ocorrer em contextos de exorcismos e encantamentos mágicos, também aparece no texto de Apófis (ou Apep, a serpente divina, inimiga de Rá) com relação aos magos que tomaram uma estatueta de cera de Apofis e *shr m*, “lançaram-na para baixo”.²⁷³ Portanto, o gesto de lançar a vara ao chão, efetuado por Moisés neste primeiro momento, e repetido posteriormente por Aarão (Êx 7:9-10) e pelos próprios magos egípcios (Êx 7:11-12), era um ato simbólico conhecido no contexto mágico-religioso egípcio. Segundo o arqueólogo e egiptólogo britânico, Sir E. A. Wallis Budge, Moisés “estava familiarizado com muitas das práticas da magia egípcia” e a transformação de uma serpente em uma vara e vice-versa “era uma das coisas das quais os egípcios mais se orgulhavam e na qual eles eram muito habilidosos já na época em que as pirâmides estavam sendo construídas”.²⁷⁴ Dessa forma, o primeiro dos vários sinais que YHWH concede a Moisés apresenta-se pleno de conotações egípcias, inaugurando assim uma série de atos simbólicos mágico-religiosos que constituirão a tônica de várias narrativas do livro de Êxodo. Além disso, algo também deve ser dito sobre o fato de a vara se transformar em נָחָשׁ (*nāḥāš*), “serpente”.²⁷⁵ Sabe-se que a serpente (grego tardio, *uraeus*, pl. *uraei*), além de

Old Testament. [Vol.3]. Peabody, Hendrickson Publishers, Inc., 1997, p.1335.

²⁷³ NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1996, p.48.

²⁷⁴ BUDGE, E. A. Wallis. *Egyptian Magic*. New York, Cosimo, Inc., 2010, pp.4-5. Segundo Römer, “tradições sobre Moisés como um mago existem em círculos judaicos de Alexandria e da Sírio-Palestina, bem como, no mundo Greco-Romano”. Römer ainda explica que “estas tradições devem estar baseadas sobre uma apreciação positiva dos poderes mágicos dos mensageiros de Deus”. (Cf. RÖMER, Thomas C. *Competing Magicians in Exodus 7-9: Interpreting Magic in the Priestly Theology*. In: PORTER, Stanley E. [Ed.]. *Magic in the Biblical World: from the rod of Aaron to the ring of Solomon*. [JSNT | N° 245]. London, T&T Clark International, 2003, p.22). No Novo Testamento, em Atos 7:22, encontramos o seguinte comentário sobre Moisés: καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς [ἐν] πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων, ἥν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ, “E foi educado Moisés [em] toda sabedoria dos egípcios, e era poderoso em suas palavras e obras”. (Nos baseamos em: ALAND, Kurt et al. [ed.]. *GNT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001). Alford explica este versículo, dizendo: “que Moisés foi instruído na sabedoria dos egípcios não é encontrado no Antigo Testamento, mas é derivado da tradição”. (Cf. ALFORD, Henry. *The Greek Testament*. Vol.II. [Acts-Corinthians]. Chicago, Moody Press, 1968, p.73).

²⁷⁵ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol.V. [נ-ז]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001, p.667; LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.919. Curiosamente, o substantivo נָחָשׁ , “serpente”, tem relação com a raiz verbal נָחַשׁ (*nāḥāš*), que significa “praticar encantamentos, empregar feitiçaria, adivinhar, pressagiar”. (Cf. GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, pp.544-545). O egípcio, de forma análoga à raiz hebraica *nāḥāš*, tem o verbo *nehes*, “murmurar encantamentos”. (Cf. BUDGE, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. [Vol.I]. London, Harrison and Sons, 1920, p.386). Além disso, quando נָחָשׁ aparece vinculado ao mar, como ocorre, por exemplo, em Amós 9:3, o termo parece fazer referência ao “crocodilo” (*crocodilus vulgaris*) e não à “serpente”. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ז]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, pp.690-691).

representar a serpente monstruosa Apófis (ou Apep), conhecida divindade da mitologia egípcia, como vimos há pouco, era também um símbolo da realeza e do domínio real no antigo Egito, representando assim o poder e a proteção de Faraó desde o período pré-dinástico.²⁷⁶

Em Êx 4:4, YHWH ordena a Moisés que “estenda” a sua mão (שִׁלַּח יָדְךָ, literalmente, “estende a tua mão”). A raiz verbal שִׁלַּח (*šlh*), que ocorre no imperativo da construção verbal *qal*, embora tenha o sentido básico de “enviar”, aparece aqui numa situação em que um “objeto” (a vara transformada em serpente) permanece vinculada a um agente (Moisés) e, assim, traduzir *šlh* por “estender” (a mão) parece ser a melhor opção.²⁷⁷ Em seguida, YHWH ordena a Moisés que “agarre” a serpente pela sua cauda. A raiz verbal אָחַז (*ʾḥz*), que também ocorre na forma imperativa da construção verbal *qal*, significa “segurar, agarrar, pegar”.²⁷⁸ A expressão וְאַחַז (“e pegue”), de Êx 4:4, que aparece no imperativo da construção verbal *qal*, ocorre nessa forma somente mais uma vez na Bíblia Hebraica, em uma passagem onde Abner, capitão do exército de Saul, ordena a Asael, filho de Zeruia: “e pegue (*we-ḥōz*) para ti um dos moços e tome para ti os seus despojos” (2 Sm 2:21). Trata-se, portanto, de uma expressão rara. Na continuação do texto, somos informados de que a serpente deveria ser segurada pela “cauda” (*zānāv*), termo este também usado ao longo do Tanakh para se referir à cauda de animais como a raposa (Jz 15:4) e o hipopótamo (Jó 40:17).²⁷⁹ Moisés então וַיִּחַזְק בָּהּ (“e segurou nela”, isto é, na “cauda”). Aqui, a raiz verbal חָזַק

²⁷⁶ REMLER, Pat. *Egyptian Mythology: A to Z*. New York, Infobase Publishing, 2010, pp.194-195. A LXX traz no lugar de שִׁלַּח o termo grego ὄφις, “serpente”. Ritner, ao mencionar o Livro de Apófis (ou Apep), datado da época do Médio Império (1991-1786 a.e.c.) ou do Novo Império (1567-1320 a.e.c.) egípcios, cita um Papiro Grego do período romano posterior, no qual os termos Ἀποπις ou a sua variante Ἀφουπις aparecem como traduções do egípcio antigo *ʿzpp*, “Apep”. (Cf. RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.212, n. 980). É curioso notar a semelhança morfológica que há entre ὄφις (Êx 4:3, LXX), Ἀποπις e Ἀφουπις. Será que os autores da LXX, ao verterem שִׁלַּח por ὄφις, entre o III e II séculos a.e.c., notaram ou atentaram para as semelhanças entre esse termo e os seus dois correlatos, os quais foram extraídos do contexto mágico-mitológico egípcio?

²⁷⁷ JENNI, Ernst & WESTERMANN, Claus. [Eds.]. [Trad. Mark E. Biddle]. *Theological Lexicon of the Old Testament*. [Vol.3]. Peabody, Hendrickson Publishers, Inc., 1997, p.1330-1331. Veja ainda: FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, pp.351-352.

²⁷⁸ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol.I. [N]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1993, p.186; LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.47.

²⁷⁹ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol.I. [ז-ח]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1996, p.120.

(*hʒq*) ocorre no imperfeito da construção verbal *hifʿil*, sendo acompanhada pelo *waw* consecutivo, e significa basicamente “tomar posse, agarrar, pegar”.²⁸⁰ Moisés obedece às ordens dadas e, ao fazê-lo, a serpente se torna em vara “na palma da mão dele” (*bəḵappô*), sem picá-lo.²⁸¹ Devemos fazer uma observação sobre a atitude de Moisés neste versículo. Aqui, Moisés, diferentemente dos encantadores de serpentes egípcios ou indianos, não segura a serpente comprimindo o nervo sobre a sua nuca, a fim de induzi-la temporariamente à paralisia. Antes, como explicou Jacob, “estamos lidando com serpentes que se transformam em varas, e não o contrário, como neste caso – varas que se transformaram em serpentes!”.²⁸² De qualquer modo, parece que “para testar a fé e a coragem de Moisés, é dada a ordem para agarrar esta serpente pela cauda”.²⁸³

Seja como for, o texto bíblico por nós estudado parece refletir, direta ou indiretamente, a existência de alguns elementos herdados da cultura e simbolismo mágico-religioso egípcios. Kaufmann, ao discorrer sobre o prodígio técnico egípcio resume esse fato. Segundo ele:

As lendas sobre Moisés são peculiares na vividez de sua coloração egípcia. Pela primeira vez, aparece o tipo egípcio de prodígios técnicos: um instrumento mágico fixo (a vara), a transmutação de substâncias (vara-serpente-vara), a criação de animais a partir da matéria. Apesar de contatos anteriores com o Egito (em tempos patriarcais), tais motivos aparecem pela primeira vez aí, e daí em diante tornam-se acessórios fixos da profecia. Estes aspectos constituem um registro histórico fiel da influência egípcia sobre a profecia israelita em seu próprio nascimento.²⁸⁴

Em Êx 4:5 YHWH declara o propósito deste primeiro sinal (e também dos demais). Este sinal serve “para que [os filhos de Israel, cf. Êx 3:13-18] creiam, *pois* [ou

²⁸⁰ GESENIUS, H. W. F. *GHCLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.270; DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.253.

²⁸¹ No feitiço egípcio nº 885 dos Textos do Caixão, nos deparamos com uma declaração mágica que nos lembra este episódio encontrado em Êxodo: “A serpente está na minha mão e não pode me morder”. (Cf. RITNER, Robert Kriech. *Op. Cit.*, p.107, nota 521).

²⁸² JACOB, Benno. *The Second Book of the Bible: Exodus*. [Trad. Walter Jacob]. Jersey City, KTAV Publishing House, Inc., 1992, p.254.

²⁸³ LOCKYER, Herbert. *All the Miracles of the Bible*. Grand Rapids, Zondervan, 1961, p.46.

²⁸⁴ KAUFMANN, Yehezkel. *A Religião de Israel: Do Início ao Exílio Babilônico*. [Trad. Atílio Cancian]. São Paulo, Editora Perspectiva, 1989, p.226.

“*que*”, conforme o significado atribuído à partícula *kī*] apareceu a ti YHWH, o Deus dos pais deles; o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó”.

Finalmente, não poderíamos concluir a nossa análise de Êxodo 4:1-5 sem mencionar antes um trecho da *Lenda de Rá e Ísis*, datada da época da Vigésima Dinastia egípcia (1200-1085 a.e.c.), a qual sobreviveu em dois papiros, um encontrado em Turim (na Itália) e o outro no Museu Britânico.²⁸⁵ Essa lenda apresenta algumas importantes semelhanças com o texto bíblico. Vejamos, no quadro abaixo, algumas importantes semelhanças entre *A Lenda de Rá e Ísis* e Êxodo 4:2-4:²⁸⁶

Êxodo 4:2-4	A Lenda Egípcia de Rá e Ísis
² E disse a ele YHWH: “O que é isso na tua mão?” E ele [Moisés] disse: “Uma vara”. ³ E disse [YHWH]: “Lança-a na terra”, e a lançou na terra, e se tornou em serpente; E fugiu Moisés da face dela. ⁴ E disse YHWH a Moisés: “Estende a tua mão e pegue na cauda dela”; e estendeu a mão dele e segurou nela, e se tornou em vara na palma da mão dele.	A divindade [Rá] estava velha e sua boca babava; ela cuspiu fogo sobre a terra [referência aos raios do sol] e sua saliva caiu no chão. Ísis a amassou [a saliva] com a sua mão, com a terra que a aderiu; ela formou uma serpente sagrada e a fez semelhante a uma vara, mas ela [a serpente] não se tornou viva diante dele [de Rá]. Ela [Ísis] a jogou ao lado da estrada, na qual o grande deus [Rá] caminha, para descansar em ambos os terrenos [referência ao nascer e ao pôr do sol]. Então, a serpente sagrada o picou [a Rá], o fogo vivo saiu dele e ele foi vencido.

Embora cada um dos textos acima conserve suas particularidades, não podemos deixar de perceber as semelhanças entre ambos: 1) Em Êxodo, Moisés traz consigo uma vara que se transforma em uma serpente (Êx 4:3); na lenda egípcia, Ísis transforma o barro em uma serpente semelhante a uma vara. 2) Em Êxodo, a vara se transforma em uma serpente viva assim que Moisés a lança na terra, obedecendo à ordem de YHWH (Êx 4:3); na lenda egípcia, a vara com aspecto de serpente somente adquire vida depois de Ísis jogá-la na terra e após a passagem de Rá. 3) Em Êxodo, Moisés demonstra perícia ao manipular a “vara-serpente”, pois esta não pica a sua mão, mesmo sendo segurada pela cauda (Êx 4:4); na lenda egípcia, Ísis também demonstra grande técnica na domesticação da “serpente semelhante à vara”, uma vez que esta não lhe causa nenhum dano, mas pica apenas a Rá.

²⁸⁵ ARMOUR, Robert A. *Gods and Myths of Ancient Egypt*. Cairo, American University in Cairo Press, 2001, p.53.

²⁸⁶ A Lenda de Rá e Ísis foi traduzida e adaptada de: ERMAN, Adolphe & RANKE, Hermann. *La Civilisation Égyptienne*. Paris, Éditions Payot et Rivages, 1994, p.337. Todos os acréscimos entre colchetes são nossos. Para outras informações sobre essa lenda, consulte: BUDGE, Ernest A. *Wallis. Egyptian Magic*. New York, Cosimo, Inc., 2010, pp.137-138.

Este milagre realizado por Moisés, assim como ocorrerá com muitos outros, funcionou como uma espécie de espelho, tendo um propósito duplo diante dos atos mágicos egípcios. Se, por um lado, as histórias mágico-religiosas presentes no Êxodo - incluindo esta da vara transformada em serpente - introduziram os israelitas em um contexto de polêmica teológica sobre a vitória de YHWH estabelecida sobre a magia e crença egípcias, por outro lado, tais acontecimentos também estavam repletos de sentido para os egípcios, que notaram nos atos mágico-religiosos executados por YHWH um profundo significado a partir de seu próprio sistema egípcio de crenças.²⁸⁷

Finalmente, se voltarmos a nossa atenção para esse primeiro texto bíblico que analisamos perceberemos nele e na narrativa exodiana como um todo que Moisés aparece como “um emissário mágico-religioso do Deus de Israel que, com a ajuda de seu poder miraculoso esmagador, obriga a libertação do seu povo”.²⁸⁸ Aliás, a própria passagem bíblica que estudamos nos sugere a presença do elemento mágico-religioso em sua narrativa, como podemos observar no quadro que se segue:

Ritual “Mágico”	Nome do Ritual	Propósito “Religioso” do Ritual “Mágico”
O ato de transformar a vara em serpente e a serpente em vara (Êx 4:1-5)	הָאֵת הָרִאשׁוֹן (<i>hā’ēṭ hārīšōn</i>) “o primeiro sinal” / “o primeiro ritual” (Êx 4:8)	לְמַעַן יֵאֱמִינוּ (<i>ləmā’an ya’āmīnū</i>) “para que creiam [em YHWH]” (Êx 4:5)

Podemos perceber nesta primeira passagem bíblica uma espécie de “fórmula padrão” que se repetirá ao longo dos capítulos 4 a 14 de Êxodo: (1) Moisés e/ou Aarão realizam os “rituais (mágicos)” (״ōṭōṭ, cf. Êx 4:8,17,28,30; 8:19 etc) sob a orientação de YHWH;²⁸⁹ (2) tais rituais mágicos possuem um propósito religioso duplo: são efetuados para que os israelitas creiam em YHWH (*ləmā’an ya’āmīnū*, cf. Êx 4:5,9) e também para que os egípcios (e o próprio faraó) saibam/conheçam que YHWH é Senhor (*wəyāḏ’û miṣrāyim kî-’ānī ’ādōnāy*, cf. Êx 7:5; 14:4,18).

²⁸⁷ NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1996, p.46.

²⁸⁸ ALBERTZ, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. [Volume I: From the Beginnings to the End of the Monarchy]. London, SCM Press Ltd., 1994, p.46.

²⁸⁹ Knust e Várhelyi declaram que “um número de rituais”, tais como estes do Êxodo, “são explicitamente descritos pelos próprios escritores bíblicos como ‘sinais’ (״ōṭōṭ)”. (Cf. KNUST, Jennifer & VÁRHELYI, Zsuzsanna. [Eds.]. *Ancient Mediterranean Sacrifice*. New York, Oxford University Press, 2001, p.114).

4.2.2. A Mão Doente e o Rio que se Transforma em Sangue (Êxodo 4:6-9)

Êxodo 4:6-9 (TM)	Êxodo 4:6-9 (Tradução)
<p>⁶ וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא עוֹד הִבֵּאתָ יָדְךָ בְּחִיקְךָ וַיָּבֵא יָדוֹ בְּחִיקוֹ וַיִּצְאָהּ וַהֲנֶה יָדוֹ מִצֶּרַעַת כַּשֵּׁלֵנִי: ⁷ וַיֹּאמֶר הֲשֵׁב יָדְךָ אֶל־חִיקְךָ וַיָּשֻׁב יָדוֹ אֶל־חִיקוֹ וַיִּצְאָהּ מִחִיקוֹ וַהֲנֶה־שָׁבָה כַּבָּשָׂרוֹ: ⁸ וַהֲיָה אִם־לֹא יֵאֱמִינוּ לָךְ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקָל הָאֵת הָרִאשׁוֹן וְהָאֱמִינוּ לְקָל הָאֵת הַאֲחֵרוֹן: ⁹ וַהֲיָה אִם־לֹא יֵאֱמִינוּ גַם לְשֵׁנִי הָאֲחֻת הָאֵלֶּה וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקִלְךָ וְלִקְחָתָּ מִמִּימֵי הַיָּאֵר וְשִׁפְכָתָּ הַיְּבֵשָׁה וְהָיָה הַמַּיִם אֲשֶׁר תִּקַּח מִן־הַיָּאֵר וְהָיָה לְדָם בַּיְּבֵשָׁתָּ:</p>	<p>⁶ E disse YHWH para ele ainda: “ponha agora a tua mão no teu peito”, e pôs a sua mão em seu peito; e a tirou, e eis que a sua mão estava com uma doença de pele como (se fosse) o branco da neve. ⁷ E disse: “volte (a pôr) a tua mão junto ao teu peito”, e voltou (a pôr) a sua mão junto ao seu peito; e a tirou de seu peito e eis que voltou como a sua carne. ⁸ “E será que se não crerem em ti, e nem ouvirem a voz do primeiro sinal, então crerão na voz do sinal que virá depois. ⁹ E será que se não crerem também nestes dois sinais, e nem ouvirem a tua voz, então tomarás das águas do rio (Nilo) e derramarás em terra seca; E se tornarão as águas que tomarás do rio (Nilo), e se tornarão em sangue na terra seca”.</p>

Esses dois “sinais” (*ʿōlōt*), da mão que é tornada enferma e da água que se transforma em sangue, dão continuidade ao primeiro sinal, o da vara que se transforma em serpente (Êx 4:1-5), formando assim um bloco único de sinais caracteristicamente mágico-religiosos (Êx 4:1-9).

Em Êx 4:6-8, nós observamos o segundo sinal de YHWH dado a Moisés. Aqui, YHWH ordena a Moisés que ponha a sua mão em seu peito (*hāḇē²-nā² yāḏkā bəḥēqēkā*) e, ao colocá-la e, em seguida, tirá-la, algo estranho ocorre: a mão de Moisés estava com uma doença de pele como (se fosse) o branco da neve (*yāḏō mašōráʿat kaššālēg*). Além de Êx 4:6, a raiz verbal צרע (*sr*) que ocorre aqui no participio da construção verbal puʿal em sua forma construta (*mašōráʿat*), “a [referência à ‘mão’] que foi atingida por doença de pele”, também ocorre de várias outras formas (verbais e substantivadas) em: Lv 13:2,3,8-9,11,15,20,25,27,30,42-43,47,49,51-52,59; 14:32,34,44; Nm 12:10, 2 Rs 5:1,3,6-7, 27; 7:3; 15:5 e 2 Cr 6:20-21. Além disso, o substantivo feminino צרעת (*šārāʿat*) também possui paralelos em outras línguas semíticas, sendo encontrado, por exemplo, no Pentateuco Samaritano (*šārrēt*), no acádico (*šennettu[m]*) e no etíope (*šērnēʿēt*), e o seu significado mais provável é “doença de pele”, e não “lepra”, uma vez que o termo ocorre na Bíblia Hebraica (p.ex., em Lv 13) como uma

doença curável.²⁹⁰ De qualquer modo, outras traduções têm sido propostas para o termo מַצְרֵעַת (*məṣṣōrāʿat*). São elas: “sarna”,²⁹¹ “escamas”,²⁹² “doença de pele”²⁹³ e “lepra”,²⁹⁴ sendo esta última a mais tradicional. A LXX omite o nome da doença e diz de forma lacônica que ἐγενήθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ ὥσεὶ χιὼν (*egenēthē hē cheir autou hōsei chiōn*), “se tornou a sua mão como a neve” (Êx 4:6).²⁹⁵ Como o significado do termo *məṣṣōrāʿat* é impreciso, optamos por traduzi-lo vagamente como “uma doença de pele”.

Entretanto, devemos nos perguntar: por que Moisés foi acometido temporariamente por esta doença de pele? Segundo Rabinowitz, que verte *məṣṣōrāʿat* por “lepra”, Moisés foi atingido por esta doença porque ele havia difamado os anciãos de Israel, dizendo que estes não dariam ouvidos à mensagem da qual ele era portador (Êx 4:1; comparar com Êx 3:16-18).²⁹⁶ Contudo, Moisés não difamou os anciãos de Israel, mas apenas externou a sua inquietação para YHWH diante da possibilidade dos anciãos não acreditarem que ele tivesse testemunhado uma teofania e tivesse sido escolhido por YHWH para ser o libertador dos filhos de Israel da servidão egípcia (Êx 4:1; compare com Êx 3:1-10). Desse modo, YHWH não está punindo Moisés por um hipotético ato de difamação, mas está apenas demonstrando-lhe a “sua habilidade [de YHWH] para enviar a doença e a cura”.²⁹⁷

Em Êx 4:6 lemos ainda que assim que Moisés tirou a mão de seu peito, conforme a orientação divina, “a sua mão estava com uma doença de pele *como* (se fosse) *o branco da neve* (*kaššāleḡ*)”. A expressão כַּשְּׁלֵג (e a sua forma alternativa, כֶּשֶׁלֶג), que traduzimos como “*como* (se fosse) *o branco da neve*” é um *hapax legomenon* no livro de Êxodo, mas ocorre outras quatro vezes na Bíblia Hebraica, em Nm 12:10; 2 Rs 5:27;

²⁹⁰ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: ב-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.1057.

²⁹¹ CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*. [Trad. Ivan Esperança Rocha e Paulo Neves]. Rio de Janeiro, Imago, 1996, p.63.

²⁹² SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.21.

²⁹³ DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC]. Waco, Word Books, Publisher, 1987, pp.42-43.

²⁹⁴ HYATT, J. P. *Exodus*. [NCBC]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company / London, Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd., 1980, p.82. Veja também: LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.1229.

²⁹⁵ RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, 2004.

²⁹⁶ RABINOWITZ, Avi. *Moses' Three Signs: Symbol and Augury*. [JBQ]. Vol.XX. Nº 2. Jerusalem, Raphael Haim Hachohen Press Ltd., 1991/92, p.115.

²⁹⁷ PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [AB]. Vol.2. New York, Doubleday, 1998, p.209. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

Pv 26:1 e Is 1:18. O substantivo שֶׁלֶג (*šeleg*), cujo significado básico é “neve”, é bastante primitivo e encontra paralelos em outras línguas semíticas, tais como, o ugarítico *gl̥* (“neve”), o acádico *šalgu(m)* (“neve, saraiva”), o árabe *talj* (“neve”) e o egípcio *šrg* (“neve”).²⁹⁸ O termo *šeleg* (e a sua forma alternativa, *šāleg*) sem a preposição שֶׁ, também é encontrado em Jó 6:16; 9:30; 24:19; 38:22; Sl 147:16; 148:8; Pv 25:13 e Jr 18:14, sempre significando “neve”. Este sinal possui traços acentuadamente mágicos, pois YHWH afirmou que Moisés poderia tornar a sua mão doente e curá-la, o que seria um “sinal mágico” aos olhos de Faraó (Êx 4:6-7).²⁹⁹ Além disso, devemos lembrar que o ato de Moisés curar a própria mão de uma determinada doença de pele (cf. Êx 4:7) também encontra um paralelo nas crenças mágico-religiosas egípcias. Havia, no Antigo Egito, um tipo de sacerdote chamado “conjurador de escorpiões”, que, além de ser conhecido por sua capacidade de afugentar animais perigosos (como, por exemplo, escorpiões, serpentes, crocodilos e leões), também possuía habilidades médicas especiais para curar “doenças de pele”.³⁰⁰ Assim, a cura milagrosa da mão de Moisés encontra correspondência no contexto mágico-religioso egípcio.

Por fim, em Êx 4:9 YHWH apresenta a Moisés o último dos três sinais. Caso os dois primeiros sinais não surtissem os efeitos desejados, Moisés deveria então tomar das águas do rio (Nilo) e derramá-las em terra seca, transformando-as assim em sangue. A raiz שִׁפַּךְ (*špk*), que ocorre aqui no perfeito da construção verbal qal e é acompanhada do waw consecutivo (וַשִׁפַּךְ), “e derramarás”, significa basicamente “derramar”.³⁰¹ Esta raiz ocorre em várias outras passagens da Bíblia Hebraica, onde alude ao derramamento: de sangue (Nm 35:33; Dt 21:7; Sl 79:3; Pv 6:17; Ez 23:45; Jl 3:19), da ira divina, metaforicamente (Jr 6:11; Ez 36:18), do coração, metaforicamente (Sl 62:8

²⁹⁸ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: ט-ק]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.1503.

²⁹⁹ GMIRKIN, Russell E. *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. London, T&T Clark International, 2006, p.212.

³⁰⁰ JOHNSTON, Sarah Iles. [Ed.]. *Religions of the Ancient World: A Guide*. Cambridge and London, Harvard University Press, 2004, p.290.

³⁰¹ OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.275; WATTS, John D. W. *Lists of Words Occuring Frequently in the Hebrew Bible*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, p.7; HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, Brill, 1988, p.381.

[62:9, TM]; Lm 2:19), de pó (Lv 14:41), das entranhas, literalmente (2 Sm 20:10), de água (1 Sm 7:6), do espírito de YHWH (Ez 39:29) etc. Este sinal (do derramamento das águas do rio Nilo), assim como os dois anteriores, também estava carregado de implicações mágico-religiosas, sobretudo, egípcias. Como declarou Noegel, “isto teria feito com que ele [Moisés] se parecesse, pelo menos para os magos, com um sacerdote funerário (*wꜣḥ mw*), literalmente, ‘derramador de água’ [egípcio]”.³⁰² Além desse gesto mágico realizado por Moisés, deve-se lembrar também que o rio Nilo (*yꜥ’ōr*) estava associado a várias divindades, incluindo Hapi, Ísis e Khnum, sendo ele próprio divinizado.³⁰³ Dessa forma, transformar o rio Nilo em sangue equivaleria a desferir um duro golpe contra o panteão mágico-religioso egípcio. Mais adiante, na análise das “dez pragas” enviadas ao Egito como expressão do juízo de YHWH, comentaremos mais detalhadamente sobre a transformação das águas do Egito em sangue. Por ora, apresentamos apenas um quadro comparativo entre Êxodo 4:9 e um trecho de um conto egípcio conhecido como *As Advertências de Ipuwer*.³⁰⁴

Êxodo 4:9	As Advertências de Ipuwer
“[...] então tomarás das águas do rio (Nilo) e derramarás em terra seca; E se tornarão as águas que tomarás do rio (Nilo), e se tornarão em sangue na terra seca”.	“Porque, na verdade, o rio é sangue. Se alguém beber dele, irá rejeitá-(lo) como humano e terá sede de água”.

Após analisar estes três sinais concedidos a Moisés por YHWH, a saber, a vara transformada em serpente, a mão que se torna doente e é curada repentinamente e o rio que se transforma em sangue - percebemos que YHWH equipou Moisés com três armas ou sinais que mais se parecem com três “truques mágicos”.³⁰⁵ Tais sinais, apesar de espantosos, não eram desconhecidos dos magos egípcios, que executavam práticas

³⁰² NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24], p.52. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

³⁰³ WALVOORD, John & ZUCK, Roy B. *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament*. Colorado Springs, David C. Cook Publisher, 1983, p.121.

³⁰⁴ Em *As Advertências de Ipuwer*, um conto egípcio que data aproximadamente do período entre o Antigo e o Médio Império egípcio (2300-2050 a.e.c.), um homem chamado Ipuwer relata ao Faraó da época o caos político, social e econômico em que encontrava-se o Egito e, entre as calamidades sofridas pela população, ele descreve uma em especial que nos interessa, a qual mencionamos no quadro acima e repetimos aqui: “Porque, na verdade, o rio é sangue. Se alguém beber dele, irá rejeitá-(lo) como humano e terá sede de água”. (Cf. WILSON, John A. [Trad.]. *Egyptian Oracles and Prophecies*. In: PRITCHARD, James B. [Ed.]. *ANET*. New Jersey, Princeton University Press, 1955, p.441).

³⁰⁵ NEWSOME, James D. *Exodus*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1998, p.20. Veja também: PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [AB]. Vol.2. New York, Doubleday, 1998, p.226.

análogas em seu contexto diário.

4.2.3. O Problema na Fala de Moisés (Êxodo 4:10-17)

Êxodo 4:10-17 (TM)	Êxodo 4:10-17 (Tradução)
<p>¹⁰ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה בִּי אֲדֹנָי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִי גַם מִתְּמוּל גַּם מִשְׁלֶשֶׁם גַּם מֵאֵז דְּבַרְךָ אֶל־עַבְדְּךָ כִּי כְבֹד־פֶּה וְכֹבֵד לִשׁוֹן אֲנִי: ¹¹ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו מִי שָׁם פֶּה לְאָדָם אוֹ מִי־יָשׁוּם אֵלָם אוֹ חֹרֶשׁ אוֹ פֶקֶח אוֹ עֹר הֲלֹא אֲנִי יְהוָה: ¹² וְעַתָּה לָךְ וְאֲנִי אֶהְיֶה עִם־פִּיךָ וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תִּדְבֹּר: ¹³ וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח־נָא בְיָד־תְּשֻׁלָּח: ¹⁴ וַיַּחֲרֹאֶף יְהוָה בְּמֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲלֹא אֶהְיֶה אִתְּךָ הַלֹּוֹי יִרְעָתִי כִּי־דִבֶּר יִדְבֹּר הוּא וְגַם הִנֵּה־הוּא יֵצֵא לְקִרְאָתְךָ וְרָאָךְ וְשָׁמַח בְּלִבּוֹ: ¹⁵ וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו וְשָׁמַתְּ אֶת־הַדְּבָרִים בְּפִיו וְאֲנִי אֶהְיֶה עִם־פִּיךָ וְעִם־פִּיהוּ וְהוֹרִיתִי אֶתְכֶם אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ: ¹⁶ וְדִבַּרְתָּ הוּא לָךְ אֶל־הָעָם וְהָיָה הוּא יְהִי־לָךְ לִפֶּה וְאַתָּה תְּהִי־לּוֹ לְאַלְהִים: ¹⁷ וְאַתָּה־תַּמְנֶה הָיָה תִּקַּח בְּיָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה־בּוֹ אֶת־הָאֹתֹת:</p>	<p>¹⁰ E disse Moisés a YHWH: “Ah, Senhor! Eu não sou um homem de palavras, nem de ontem, nem de anteontem, nem desde que falaste ao teu servo, pois eu sou pesado de boca e pesado de língua”. ¹¹ E disse YHWH a ele: “Quem colocou boca no homem? Ou quem estabeleceu o mudo, ou o surdo? Ou o que vê, ou o cego? Não fui eu, YHWH? ¹² Mas agora, vai; e eu serei com a tua boca, e te ensinarei o que falarás”. ¹³ E disse: “Ah, Senhor! Envia, por favor, pela mão (daquele que) enviarás”. ¹⁴ Então se acendeu a cólera de YHWH contra Moisés, e disse: “Não é Aarão, o levita, teu irmão? Eu sei que falar, ele falará; e também eis que ele é o que sai a te encontrar, e te verá e se alegrará em seu coração. ¹⁵ E dirás a ele, e colocarás as palavras na boca dele; e eu serei com a tua boca e com a boca dele, e ensinarei a vós o que fareis. ¹⁶ E ele falará por ti ao povo; e acontecerá que ele será para ti como boca, e tu serás para ele como Deus. ¹⁷ E esta vara tomarás em tua mão; (pois) que farás com ela os sinais”.</p>

Analisemos agora a passagem de Êx 4:10-17.³⁰⁶ No que diz respeito ao gênero literário, Êx 4:10-17, juntamente com Êx 3:9-15, enquadram-se naquilo que Schreiner chama de *perícope da vocação*, a qual se desdobra, segundo esse mesmo autor, em outros dois gêneros literários fundamentais, que se distinguem entre si pela maneira como reagem aqueles que são chamados por Deus. São eles: 1) *aqueles que aceitam o chamado sem resistência* – por exemplo, Isaías (Is 6:1-13) e Ezequiel (Ez 2:1-3:15) e 2) *aqueles que oferecem alguma resistência ao serem chamados* – por exemplo, Moisés

³⁰⁶ A análise feita sobre esta passagem reproduz em boa parte uma de minhas publicações, à qual remeto o leitor: VAILATTI, Carlos Augusto. *A Gagueira de Moisés: Múltiplas Interpretações*. [CT]. Vol.30. Buenos Aires, Publicación del Instituto Universitario ISEDET, 2011, pp.85-116. Disponível em: <http://publicaciones.isedet.edu.ar/ojs/index.php/ct/article/view/405>. Acesso em: 06/04/2012.

(Êx 4:10-17), Gideão (Jz 6:12-17) e Jeremias (Jr 1:4-10, 17-19).³⁰⁷

Ainda segundo Schreiner, na *perícope da vocação* estão presentes os seguintes elementos típicos de uma *narração bíblica da vocação*, os quais nós adaptamos à situação de Moisés: 1) a irrupção sensível do divino na vida do eleito (Êx 3:1-6); 2) o chamamento divino propriamente dito (Êx 3:7-10), no qual se exprimem a eleição (Êx 3:10,12), a missão (Êx 3:10) e o encorajamento (Êx 3:12; 4:12); e 3) a reação daquele que assim é chamado (Êx 3:11,13; 4:1,10,13).³⁰⁸

Ora, depois de identificarmos a que tipo de gênero literário corresponde a nossa passagem em estudo, devemos nos deter agora na análise das principais palavras, expressões e frases hebraicas que aparecem em Êx 4:10-17, no intuito de tentarmos descobrir o que o texto quer nos dizer.

Em Êx 4:10, a primeira desculpa que Moisés utiliza diante de YHWH nesta passagem para não se apresentar a Faraó exigindo que este liberte os filhos de Israel da servidão egípcia é: **לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִי** (*lōʾ ʾiš dəḇārīm ʾānōkī*), “eu não sou um homem de palavras”. Segundo ʿEven-Šōšān, *ʾiš dəḇārīm* refere-se a um “orador, alguém que sabe falar de forma apropriada”.³⁰⁹ A LXX traduz essa frase laconicamente assim: οὐχ ἱκανός εἰμι (*ouch hikanós eimi*), “eu não sou capaz”,³¹⁰ referindo-se provavelmente, por inferência do contexto, à incapacidade “de falar”. Já a Vulgata traduz a frase dessa forma: *non sum eloquens* (“eu não sou eloquente”).³¹¹ É curioso observar que algumas das versões mais importantes em português tendem a traduzir a frase *lōʾ ʾiš dəḇārīm ʾānōkī* praticamente da mesma maneira. Os seguintes exemplos demonstram isso muito bem: a ARC³¹² e a BH³¹³ trazem: “eu não sou homem eloquente”; a ARA,³¹⁴ “Eu nunca fui eloquente”; a TEB,³¹⁵ “eu não tenho eloquência

³⁰⁷ SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. [Trad. Benôni Lemos]. São Paulo, Paulus / Teológica, 2004, pp.248-249.

³⁰⁸ Idem, *Ibidem*, p.248.

³⁰⁹ Cf. ʿEVEN-ŠŌŠĀN, ʿAvrāhām. *Hammilōn Heḥādāš*. keref rišōn. [Álef-Kaf]. Yʿrūsālayim, hōšāʿat qiryat-sēfer, 1997, p.42.

³¹⁰ RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*, 2004.

³¹¹ JÁNOS II, Pal. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1979.

³¹² ARC: “Almeida, Revista e Corrigida”. Cf. ALMEIDA, João Ferreira de. (trad.). *Bíblia Sagrada*. (Edição Revista e Corrigida). Rio de Janeiro, Imprensa Bíblica Brasileira, 1991.

³¹³ BH: “Bíblia Hebraica”. Cf. GORODOVITS, David & FRIDLIN, Jairo. (trads.). *Bíblia Hebraica*. Editora e Livraria Sêfer Ltda., 2006.

³¹⁴ ARA: “Almeida, Revista e Atualizada”. Cf. ALMEIDA, João Ferreira de. (trad.). *Bíblia Sagrada*. (Edição Revista e Atualizada). São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

para falar”; e a NVI³¹⁶ e a TLH,³¹⁷ “nunca tive facilidade para falar”.

Como podemos perceber, a maioria das traduções que citamos interpreta a frase *lōʾ ʾiš dəḥārīm ʾānōkī* (“eu não sou um homem de palavras”) como uma referência à “falta de eloquência” por parte de Moisés. Assim pensam também Bergant e Karris, que comentam: “Moisés agora afirma não possuir os meios para relações públicas porque não tem eloquência”.³¹⁸ Entretanto, será que é realmente isso o que o texto de Êxodo está querendo nos transmitir?

Particularmente, não entendemos que Êx 4:10 esteja discorrendo sobre a “inaptidão retórica” de Moisés.³¹⁹ Como já foi dito, o fato de o livro de Êxodo ser paradigmático e, portanto, fundante para a fé e para a história de Israel como povo, exige que ele esteja envolto em milagres, os quais só podem ser tecidos a partir de elementos espetaculares ou mágico-religiosos. Além disso, mencionamos também a grande ocorrência de egipcismos em Êxodo. É, por conseguinte, necessário que Moisés seja descrito como uma personagem cercada de milagres por todos os lados. Dessa forma, respeitando todo esse “contexto fundante mágico-religioso-egípcio” pensamos que talvez caiba aqui entender a expressão *lōʾ ʾiš dəḥārīm ʾānōkī* (“eu não sou um homem de palavras”) tendo como ponto de partida o caráter egípcio da narrativa exodiana. Tendo isso em mente, façamos algumas observações referentes ao presente texto.

³¹⁵ TEB: “Tradução Ecumênica da Bíblia”. Cf. *A Bíblia – Tradução Ecumênica*. São Paulo, Edições Loyola, 1994.

³¹⁶ NVI: “Nova Versão Internacional”. Cf. *Bíblia Sagrada* (Nova Versão Internacional). Colorado Springs, International Bible Society, 2000.

³¹⁷ TLH: “Tradução na Linguagem de Hoje”. Cf. *A Bíblia Sagrada*. (Tradução na Linguagem de Hoje). São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

³¹⁸ BERGANT, Dianne & KARRIS, Robert J. [Orgs.]. *Comentário Bíblico*. Vol.1. [Introdução, Pentateuco e Profetas Anteriores]. São Paulo, Edições Loyola, 2001, p.96.

³¹⁹ Blenkinsopp pensa assim sobre Moisés (Êx 4:10) e sobre Jeremias (Jr 1:6). (Cf. BLENKINSOPP, Joseph. *A History of Prophecy in Israel*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p.137). Contudo, excetuando-se o fato de que as desculpas dadas por Moisés e Jeremias para não atenderem à missão outorgada por YHWH estejam situadas dentro de uma *narrativa da vocação*, o caso de Jeremias é completamente distinto do caso de Moisés, pois, enquanto Moisés diz: *כִּי כְבֹד־פֶּה וְכִבְדֹּךָ לִשׁוֹן אֲנִי*: “eu não sou um homem de palavras [...]”, porque eu sou pesado de boca e pesado de língua” (Êx 4:10), Jeremias, por sua vez, declara: *הִנֵּה לֹא־יָדַעְתִּי דְבַר כִּי־נָעַר אֲנִי*: “eis que não sei falar, porque eu sou (ainda) jovem”. Portanto, as razões que levam Moisés e Jeremias a declinarem o chamado divino são distintas. Além disso, é difícil precisar o significado da palavra *naʿar*, que significa “criança” ou “bebê” em Êx 2:6 e 1 Sm 4:21, mas que também significa “rapaz” em Gn 14:24; 22:3; 34:19. Porém, em Jr 1:6 parece que “jovem” é a tradução mais adequada. (Cf. THOMPSON, John Arthur. *The Book of Jeremiah*. [NICOT]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishin Company, 1980, p.147).

Em primeiro lugar, deve-se observar que a expressão *ʾiṣ dāḥārīm*, “um homem de palavras”,³²⁰ pronunciada por Moisés, é um *hapax legomenon*, ocorrendo somente em Êxodo 4:10. Sendo assim, a ocorrência rara dessa expressão no *Tanakh*, o que impossibilita a sua comparação com outras expressões iguais em outras passagens bíblicas, não nos permite fazer maiores considerações filológicas a seu respeito. Contudo, há uma expressão egípcia cujo significado é bastante semelhante ao de *ʾiṣ dāḥārīm*. Trata-se da expressão *ur-ḥekau*, que, segundo Budge, significa “aquele que é grande em palavras de poder, ou encantamentos, isto é, um deus ou homem que é um mago”.³²¹ Em outras palavras, a expressão *ur-ḥekau* designava “um homem de palavras (de poder ou mágicas)”. Além disso, há também um termo em copta, que, em seu significado, recorda o *ʾiṣ dāḥārīm* bíblico. Estamos nos referindo à palavra copta para “encantador”, isto é, *PEḲḲEMTAY* (*Refdēmtay*), que, literalmente, significa “um homem que diz palavras”,³²² frase esta que lembra a expressão *ʾiṣ dāḥārīm* (אִישׁ דְּבָרִים), “um homem de palavras”, de Êxodo 4:10. Além desses dados, devemos lembrar que o contexto imediatamente precedente ao de Êx 4:10-17, por estar repleto de elementos mágico-religiosos egípcios (isto é, a vara transformada em serpente, a mão doente e curada e a água transformada em sangue, cf. Êx 4:1-9) sugere igualmente que interpretemos a expressão “eu não sou um homem de palavras” de Êx 4:10 como uma referência a alguém que não é simplesmente “desprovido de eloquência”, como muitas vezes é sugerido. Antes, a estrutura de pensamento mágico-religiosa do contexto de Êxodo 4 parece exigir outra interpretação, segundo a qual, “eu não sou um homem de palavras” pode ser equivalente a dizer: “não sei pronunciar as *palavras de poder* (*hekau*) mágicas egípcias”, capazes de submeter a vontade de Faraó ao senhorio de YHWH. Lacocque percebeu esse sentido no texto, ao dizer a respeito de Moisés que “sua única desculpa [dada a YHWH em Êxodo 4] é a sua crença de que a magia é a única linguagem capaz de convencer tanto o Faraó quanto os israelitas no Egito”.³²³

³²⁰ Ou “um homem de coisas”. Expressão derivada de אִישׁ (*iṣ*) “homem” e דְּבָרִים (*dēvārīm*), “palavras, coisas” (de דָּבָר, “palavra, coisa, algo”). Confira o verbete דָּבָר. In: HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, E. J. Brill, 1988, p.67.

³²¹ Cf. BUDGE, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. [Vol.I]. London, Harrison and Sons, 1920, p.171.

³²² RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. [SAOC | Nº 54]. Chicago, The University of Chicago Press, 1997, p.233.

³²³ Cf. LACOCQUE, Andre. *Moses' Competition with Pharaoh's Magicians*. In: ELLENS, J. Harold. [Ed.]. *Miracles: God, Science, and Psychology in the paranormal*. Westport, Greenwood Press, 2008,

Beker, em um midrash sobre a expressão *lōʾ ʾiš dəḇārīm ʾānōkī* [...] *kī kəḇad-peʰ ūkəḇad lāšōn ʾānōkī*, de Êx 4:10, declara: “[...] foi Moisés, com o império de sua demagogia e a magia de sua língua, que induziu Israel a declarar em uníssono ‘*naasé venishmá*’ [faremos e escutaremos]”.³²⁴ Noegel, que também atribui conotações mágicas à expressão *אִישׁ דְּבָרִים* (*ʾiš dəḇārīm*), “um homem de palavras”, traz uma importante contribuição para a compreensão de Êx 4:10, ao interpretar essa expressão levando em consideração o contexto simbólico mágico-religioso mais amplo dentro do qual ela está inserida:

[...] a descrição de Moisés de si mesmo como alguém que não é *אִישׁ דְּבָרִים*, “um homem de palavras (também: coisas)”, lembra um mago egípcio que é às vezes chamado *rh-ḥ.t*, “um conhecedor das coisas”. Quando acrescentamos a isto outros termos para a magia, tais como, *tp-r3*, “(o que está) na boca” e *ḥm.t-r3*, “feitiços em sua boca”, nós podemos ver no protesto de Moisés uma sutil confissão de que ele nunca praticou magia. Talvez seja por isso que Yahweh fique irritado com ele em 4:13, uma vez que Deus, apesar do mal-entendido de Moisés, não espera que ele cumpra sua missão usando a magia.³²⁵

Além desses dados, cabe destacar aqui também que no Antigo Egito as “palavras de poder mágicas” eram empregadas com os mais variados propósitos, como, por exemplo, partir a terra ao meio, empilhar as águas em montes e até mesmo deter o curso do sol no céu, de modo que “nenhum deus, espírito, demônio ou espírito maligno poderia resistir às palavras de poder”.³²⁶ Dessa forma, não seria estranho pensar que “palavras de poder mágicas” pudessem ser usadas até mesmo contra o próprio Faraó.³²⁷

Em suma, cremos que esse tipo de interpretação conferida à expressão *lōʾ ʾiš dəḇārīm ʾānōkī* (“*eu não sou um homem de palavras*”), de Êx 4:10, parece ser mais coerente com o contexto imediato da passagem, no qual, como acreditamos já ter

p.89. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

³²⁴ Cf. BEKER, Menachem. *Parperaot Latorá, El Midrash - Shemot*. [Trad. Reuven Sigal]. Buenos Aires, Editorial Keter Torá, 2005, p.18. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

³²⁵ NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24], p.55.

³²⁶ BUDGE, Ernest A. Wallis. *Egyptian Magic*. New York, Cosimo, Inc., 2010, p.xi.

³²⁷ Beveresco e Fenoglio recordam que “o próprio Faraó [...] fazia recitar todas as manhãs uma fórmula mágica destinada a protegê-lo contra os seus inimigos”. (Cf. BEVERESCO, A. & FENOGLIO, A. *Os Mistérios do Antigo Egito*. [Trad. David Jardim Júnior]. Rio de Janeiro, Ediouro, 1985, p.124).

demonstrado, interagem vários temas oriundos do simbolismo mágico-religioso egípcio.

Budge, no esforço para compreender melhor a figura de Moisés e a sua relação com o Antigo Egito, comenta uma tradição preservada no Novo Testamento sobre o grande legislador de Israel, de acordo com a qual “Moisés era poderoso em suas palavras e obras” (cf. Atos 7:22):

[...] há numerosos aspectos na vida desse homem notável [Moisés] que mostram que ele estava familiarizado com muitas das práticas da magia egípcia. A frase “poderoso em palavras” provavelmente significa que, como a deusa Ísis, ele [Moisés] era “forte de língua” e pronunciava corretamente as palavras de poder que conhecia, não hesitando em sua fala e sendo perfeito tanto ao dar um comando como ao pronunciar as palavras.³²⁸

Ora, mas essa declaração de Budge parece dizer justamente o contrário daquilo que Moisés diz em Êx 4:10. Se Moisés disse “eu não sou um homem de palavras”, então, como ele poderia ser “poderoso em palavras”? Não seria isso uma contradição? No intuito de responder a esta pergunta, devemos ter em mente os seguintes dados: 1) Moisés, ao pertencer à corte egípcia (pois havia sido adotado pela filha de Faraó desde a infância, cf. Êx 2:5-10), talvez tenha aprendido a ler e a escrever a língua egípcia antiga e possivelmente também a escrita secreta dos sacerdotes;³²⁹ 2) Moisés viveu muitos anos no deserto como pastor de ovelhas (Êx 3:1) e, aos oitenta anos, YHWH lhe apareceu e o chamou para libertar o povo de Israel da servidão egípcia (Êx 7:7a),³³⁰ 3) como Moisés já tinha saído do Egito há muito tempo, talvez ele tivesse perdido a fluência na língua egípcia, de maneira que “o idioma egípcio que ele falava não fosse

³²⁸ BUDGE, E. A. Wallis. *Egyptian Magic*, p.5. Os acréscimos entre colchetes são nossos. Segundo Tyson, no Egito Moisés estudou as técnicas sobre como pronunciar as palavras de poder corretamente. (Cf. TYSON, Donald. *Ritual Magic: What It Is & How to Do It*. Woodbury, Llewellyn Publications, 2000, p.38). Rivka Ulmer, ao comentar Atos 7:22, diz: “isto reconhece que Moisés tinha poderes mágicos e pressupõe sua educação egípcia”. (ULMER, Rivka. *Egyptian Cultural Icons in Midrash*. Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co., 2009, p.125). E Feldman, corroborando as declarações anteriores, declara: “Foi dito que Moisés derivou a sua habilidade como mago da educação que ele tinha recebido dos egípcios, que eram particularmente renomados nesta área. Este é sem dúvida o significado da declaração de Estevão (Atos 7:22) de que Moisés foi instruído em toda a sabedoria dos egípcios”. (FELDMAN, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. New Jersey, Princeton University Press, 1993, p.286).

³²⁹ ASCH, Sholem. *Moisés: O Libertador do Povo Judeu*. [Trad. Flávia Marques Fontes]. Rio de Janeiro, Editora Central Gospel, 2005, p.39. Atos 7:22 também sugere tal ideia.

³³⁰ BOICE, James Montgomery. *Homens de Deus em Tempo de Crise*. São Paulo, Editora Multiletra, 1996, p.48.

suficiente para expressar-se perante o Faraó”.³³¹ Desse modo, então, ao dizer “eu não sou um homem de palavras” (Êx 4:10), Moisés estaria dizendo que havia perdido a fluência na língua egípcia, bem como, havia esquecido toda a técnica mágica egípcia sobre como pronunciar determinadas palavras de poder corretamente, o que comprometeria a sua comunicação da mensagem divina endereçada ao Faraó. Dessa forma, caso sigamos essa interpretação, poderíamos parafrasear a fala de Moisés, “eu não sou um homem de palavras” (Êx 4:10), da seguinte maneira: “eu não me lembro como faço para manipular corretamente as palavras mágicas egípcias de poder”, de modo que possa coagir Faraó a me obedecer.³³² A esse respeito, Budge declara:

[...] todo mago egípcio acreditava poder realizar coisas igualmente maravilhosas simplesmente pronunciando o nome de um de seus deuses, ou por meio de palavras de poder que aprendera a repetir; e há muitos exemplos que registram magos egípcios destruindo totalmente seus inimigos pela repetição de algumas palavras de poder mágico e pela realização de alguma cerimônia aparentemente simples. É preciso, contudo, fazer uma grande distinção entre a magia de Moisés e a dos egípcios entre os quais ele vivia: a primeira era realizada por ordem do Deus dos hebreus, mas a última, pelos deuses do Egito a comando do homem.³³³

Esse pensamento sobre o poder mágico das palavras também é encontrado na Estela Mágica de Metternich, que, apesar de ser datada do IV século a.e.c., parece refletir crenças muito mais antigas: “Eu sou a deusa Ísis, a possuidora da magia, quem executa a magia, eficaz na fala, excelente em palavras”.³³⁴ A partir dessas informações, entendemos que é possível compartilhar com Assmann a ideia de que “Moisés é

³³¹ MELAMED, Meir Matzliah. [Trad.]. *Torá: a Lei de Moisés*. São Paulo, Editora e Livraria Sêfer Ltda, 2001, p.161.

³³² Scharfstein oferece uma paráfrase um pouco distinta da nossa: “Eu me esqueci como falar o egípcio fluentemente”. (Cf. SCHARFSTEIN, Sol. *Torah and Commentary: the Five books of Moses: Translation, Rabbinic and Contemporary Commentary*. New Jersey, Ktav Publishing House, 2008, p.167).

³³³ BUDGE, E. A. Wallis. *Egyptian Magic*, p.6. Sobre o poder das palavras no Antigo Egito, Lexa menciona uma fórmula mágica usada para repelir o dragão Rerek, encontrada em um dos Textos das Pirâmides que, dentre outras coisas, diz: “Os deuses voltaram as tuas palavras contra ti”. (Cf. LEXA, François. *La Magie dans l'Égypte Antique*. Paris, Geuthner, 1925, p.12). Entretanto, não devemos nos esquecer de que o poder da palavra também é um tema comum a todo o Antigo Oriente Médio. (Cf. MORIARTY, Frederick L. *Word as Power in the Ancient Near East*. In: BREAM, H. N. et al. [Ed.]. *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of J. M. Myers*. Philadelphia, Temple University Press, 1974, p.345).

³³⁴ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.34.

eticamente hebreu, mas culturalmente egípcio, iniciado em todos os mistérios dos egípcios”.³³⁵ Por outro lado, o protesto de Moisés presente na expressão אֶל-עֲבָדָי, “לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִי גַם מִתְמוּל גַּם מִשְׁלֶשֶׁם גַּם מֵאִזְ דְּבָרָךְ”, “Eu não sou um homem de palavras, *nem de ontem, nem de anteontem, nem desde que falaste ao teu servo*” também pode significar, recordando Noegel, “uma sutil confissão de que ele nunca praticou magia”, o que explica a irritação de Yahweh contra Moisés em Êx 4:14, “uma vez que Deus, apesar do mal-entendido de Moisés, não espera que ele cumpra sua missão usando a magia”.³³⁶

Vale destacar também em Êx 4:10 a palavra עֲבָדָי (*‘abde’kā*), derivada do substantivo עֶבֶד, que significa basicamente “servo, escravo”,³³⁷ mas que também pode ser traduzida como “adorador”.³³⁸ A raiz עֶבֶד (*‘vd*), “trabalhar submetido à vontade de outrem”,³³⁹ é bem atestada em várias outras línguas semíticas, nas quais ocorre com ligeiras variações, como, por exemplo, *‘ābād* no Pentateuco Samaritano, *‘bd* em ugarítico, *ḥabdu* em amorreu, *abdu* em acádico e *‘abd* em árabe.³⁴⁰ Em Êxodo, a raiz עֶבֶד (*‘vd*) aparece na maioria das vezes em contextos de “escravidão humana” (cf. Êx 1:14; 5:18; 12:44; 20:10; 21:2,32), mas também ocorre referindo-se à relação “senhor-escravo” existente entre YHWH e seu povo (cf. Êx 10:8,24; 12:31) e também relacionada à adoração feita a YHWH (Êx 12:25). Desse modo, em Êxodo, na maioria das vezes em que a raiz עֶבֶד ocorre, ela faz referência a um contexto de “escravidão/servidão”. Em outras palavras, em Êxodo, Israel troca de “senhorio”, deixando de submeter-se a Faraó para servir ao seu novo “senhor”, YHWH.³⁴¹ Em

³³⁵ ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge and London, Harvard University Press, 1997, p.127.

³³⁶ NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24], p.55.

³³⁷ LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.1011.

³³⁸ GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.599. Veja também: SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.17.

³³⁹ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samsom Raphael Hirsch*. Jerusalem and New York, Feldheim Publishers, 1999, p.178.

³⁴⁰ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.774. O egípcio também designa o “servo” ou “escravo” com um termo semelhante a *‘eved*, isto é, *‘ābata*. (Cf. BUDGE, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. [Vol.I]. London, Harrison and Sons, 1920, p.39).

³⁴¹ JANZEN, J. Gerald. *Exodus*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1997, p.70; LEE, Jung Young.

outros textos bíblicos, עֶבֶד (*ʿvd*) ocorre significando principalmente: escravo (Gn 9:25-27), servo/serviçal (Gn 24:34,52,59; 1 Sm 29:3; 1 Rs 11:26) e servo de YHWH (Js 1:1,13,15; Jz 2:8; Is 44:21; 49:6). Seja como for, na maioria de suas ocorrências na Bíblia Hebraica, a raiz *ʿvd* aparece com o sentido de “escravo” ou “servo” de alguém.

Além disso, devemos dirigir a nossa atenção para outra expressão igualmente importante de Êx 4:10. Trata-se da expressão: כִּי כְבֹד־פִּי וְכִבְדִּי לְשׁוֹן אֲנֹכִי (*kī kəḇad-pe^h ûkəḇad lāšôn ’ānōkī*), “pois eu sou pesado de boca e pesado de língua”. A expressão כְּבֹד־פִּי (*kəḇad-pe^h*), “pesado de boca”, é derivada do adjetivo כָּבֵד (*kāḇēd*), cuja raiz כָּבַד (*kbd*), significa basicamente “forte, importante, difícil, pesado”,³⁴² ou ainda, “honrado”³⁴³ e do substantivo פֶּה (*pe^h*), “boca”.³⁴⁴ Cabe ressaltar aqui que a expressão כְּבֹד־פִּי (*kəḇad-pe^h*), “pesado de boca”, é mais um *hapax legomenon* presente em Êx 4:10, ocorrendo apenas aqui em toda a Bíblia Hebraica. A expressão seguinte, כִּבְדִּי לְשׁוֹן (*kəḇadī lāšôn*), “pesado de língua”, também é rara, repetindo-se em apenas mais um texto bíblico, Ezequiel 3:5-6. Como a compreensão dessa expressão é importante para o nosso estudo, apresentaremos o Texto Massorético de Ez 3:5-6 e a sua respectiva tradução, a fim de entender melhor o que Êxodo 4:10 quer dizer com “pesado de língua”:

Ezequiel 3:5-6 (TM)	Ezequiel 3:5-6 (Tradução)
<p>כִּי לֹא אֶל־עַם עֲמֻקֵּי שִׁפָּה וְכִבְדִּי לְשׁוֹן אֲנִי שְׁלוּחַ אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל: ⁶ לֹא אֶל־עַמִּים רַבִּים עֲמֻקֵּי שִׁפָּה וְכִבְדִּי לְשׁוֹן אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁמַע דְּבָרֵיהֶם אִם־לֹא אֶלֵיהֶם שְׁלַחְתִּיךָ הִנֵּה יִשְׁמְעוּ</p>	<p>⁵ Porque tu não és enviado a <i>um povo</i> <i>ininteligível de fala, e pesado de língua</i>, mas à casa de Israel. ⁶ Nem a muitos <i>povos</i> <i>ininteligíveis de fala, e pesados de língua</i>, que não ouças [compreendas] suas palavras; se te enviasse a eles, eles</p>

Marginality: The Key to Multicultural Theology. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1995, pp.112-113.

³⁴² Cf. 'EVEN-ŠÖŠĀN, 'Avrāhām. *Hammilōn Heḥādāš*. keref rišōn. [Álef-Kaf]. Y^erūšālayim, hōšā'at qiryat-sēfer, 1997, p.518.

³⁴³ LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew: Listed According to Frequency and Cognate*. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.6; DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.368.

³⁴⁴ Trata-se de um termo semítico muito comum, que ocorre, por exemplo, no Pentateuco Samaritano (*fā/fam*), em amorita (*pū*), em ugarítico (*p*), em acádico (*pū[m]*), em antigo assírio (*pā'um, pūum*), em fenício e em púnico (*py*), em árabe (*fū* e também como *fam, famm*), em etíope ('*af*'), em antigo aramaico e antigo egípcio (*pm*), em aramaico bíblico (*pum*), em siríaco (*pummā*) e em neossiríaco e em mandaico (*pūmā*), entre outros. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: פ-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.914).

Nessa passagem bíblica, o profeta Ezequiel, depois de ser comissionado por Deus para realizar uma dura tarefa, a saber, transmitir uma mensagem de repreensão de YHWH aos rebeldes filhos de Israel (Ez 2:1-10), é alertado, em seguida, sobre o fato de que eles se recusarão a ouvi-lo por causa de seu coração obstinado (cf. Ez 3:7). No meio dessa missão, YHWH se dirige a Ezequiel com ironia, dizendo que se ele fosse enviado a “povos ininteligíveis de fala, e pesados de língua” (Ez 3:6), estes o “compreenderiam melhor” do que o seu próprio povo, Israel, que, apesar de falar a mesma língua do profeta, agia como se não o entendesse. No contexto de Ezequiel 3:5-6 (juntamente com o versículo 7), tanto as expressões עַם עִמְקֵי שָׁפָה (*‘am ‘imqê šāpāh*), “povo ininteligível de fala” (v.5) e עַמִּים (...) עִמְקֵי שָׁפָה (*‘ammîm [...] ‘imqê šāpāh*), “povos ininteligíveis de fala” (v.6), quanto a expressão וְכִבְדֵּי לָשׁוֹן (*wəḵibḏê lāšôn*), “e pesado (s) de língua”, que ocorre duas vezes (nos versículos 5 e 6), são expressões sinônimas e estão construídas na forma de um paralelismo sinonímico, característica esta muito comum da Bíblia Hebraica, na qual a segunda parte de um versículo reproduz o mesmo sentido da primeira parte com palavras diferentes.³⁴⁵ Verifiquemos as expressões pertinentes à nossa pesquisa no quadro abaixo a partir da perspectiva de tal *paralelismo sinonímico*:

Paralelismo Sinonímico em Ezequiel 3:5-6

(A) עַם עִמְקֵי שָׁפָה ⁵ um povo ininteligível de fala (A)

(B) וְכִבְדֵּי לָשׁוֹן e pesado de língua (B)

(A') עַמִּים (...) עִמְקֵי שָׁפָה ⁶ povos (...) ininteligíveis de fala (A')

(B') וְכִבְדֵּי לָשׁוֹן e pesados de língua (B')

Nesse paralelismo sinonímico, com exceção da palavra “povo” (*‘am*, v.5) e “povos” (*‘ammîm*, v.6), todas as outras palavras e expressões se repetem de forma

³⁴⁵ LONGMAN III, Tremper & ENNS, Peter. [Eds.]. *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*. Downers Grove, 2008, p.503. Para maiores informações sobre os vários tipos de paralelismos existentes na Bíblia Hebraica, veja ainda: ZUCK, Roy B. *Basic Bible Interpretation: A Practical Guide to Discovering Biblical Truth*. Colorado, David C. Cook Publishing, 2002, pp.139-140; RYKEN, Leland. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*. Grand Rapids, Baker Academic, 2006, pp.180-185.

idêntica. Além disso, no versículo 5, a expressão “ininteligível de fala” (A) tem o mesmo significado de “pesado de língua” (B). Desse modo, A=B. O mesmo ocorre no versículo 6, onde a expressão “ininteligíveis de fala” (A’) é equivalente a “pesados de língua” (B’). Portanto, A’=B’. Além do paralelismo sinonímico existente em Ez 3:5-6, vejamos também o significado das expressões עִמְקֵי שִׁפָּה (*‘imqê šāpāh*) e לָשׁוֹן וְכִבְדֵּי (*wākībdē lāšōn*). O adjetivo *‘imqê*, que ocorre aqui no masculino plural em sua forma construta, é derivado de עִמְקֵי (*‘āmēq*), “profundo, incompreensível”.³⁴⁶ Já o substantivo שִׁפָּה (*šāpāh*), significa basicamente “lábio”, “órgão da fala”, ou, de forma metonímica, “linguagem, fala”.³⁴⁷ Por fim, o adjetivo כִּבֵּד (*kābēd*), que, como já vimos, significa, por exemplo, “difícil, pesado, honrado”, tem aqui, em conexão com לָשׁוֹן (*lāšōn*), “língua, fala, linguagem”,³⁴⁸ o sentido de “difícil de ser compreendido”,³⁴⁹ isto é, “língua difícil de ser compreendida”.³⁵⁰ Em outras palavras, em Ezequiel 3:5-6, a expressão לָשׁוֹן וְכִבְדֵּי (*wākībdē lāšōn*), “e pesado (s) de língua” pode fazer referência a uma língua estrangeira e, portanto, estranha, que é difícil de ser compreendida por parte daquele que não a conhece.³⁵¹ Desse modo, considerando a expressão כִּבֵּד לָשׁוֹן (*kēbad lāšōn*), “pesado de língua”, de Êx 4:10, com a sua análoga וְכִבְדֵּי לָשׁוֹן (*wākībdē lāšōn*), “e pesado (s) de língua”, de Ezequiel 3:5-6,

³⁴⁶ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.771; LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew: Listed According to Frequency and Cognate*. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.57.

³⁴⁷ BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol.XIV]. [Trad. David E. Green and Douglas W. Stott]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1993, p.175. Veja também: HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, E. J. Brill, 1988, p.354.

³⁴⁸ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.161.

³⁴⁹ OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.120.

³⁵⁰ GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.381.

³⁵¹ BLOCK, Daniel I. *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24*. [NICOT]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997, pp.127-128; BOWEN, Nancy R. *Ezekiel*. [Abingdon Old Testament Commentaries]. Nashville, Abingdon Press, 2010, p.11. Paul Joyce, em seu comentário sobre Ez 3:5, lembra que: “Ezequiel e seus companheiros de exílio na Babilônia estariam cercados por línguas estrangeiras não somente de seus captores (cf. Is 28:9-13), mas também de outros grupos nacionais de deportados”. (Cf. JOYCE, Paul M. *Ezekiel: A Commentary*. New York and London, T & T Clark International, 2009, p.79).

podemos concluir que, neste primeiro texto, a recusa de Moisés, diante de YHWH, em querer se apresentar a Faraó com uma mensagem divina, se deve ao fato de Moisés se ver como alguém incapaz de se expressar em uma “língua estrangeira”, isto é, a “língua egípcia”, diante do Faraó, uma vez que ele tem consciência de que é כְּבֹד לְשׁוֹן (kəḇəd lāšôn), “pesado de língua”. Neste caso, em Êx 4:10, tanto o substantivo פֶּה (pe^h), “boca”, quanto o seu sinônimo, לְשׁוֹן (lāšôn), “língua”, têm, ambos, o sentido metonímico de “fala”.³⁵²

Além dessas importantes observações, vejamos outras interpretações dadas aos termos que estamos estudando em Êx 4:10. Rashi (1040-1105) interpreta o adjetivo כְּבֹד (kəḇəd) neste versículo assim: “com dificuldade (lit. pesadamente) eu falo. E em sua ‘linguagem estrangeira’. ‘Balbus [ou seja, aquele que balbucia]’”.³⁵³

A LXX traz no lugar de kəḇəd-pe^h ūkəḇəd lāšôn, a expressão ἰσχνόφωνος καὶ βραδύγλωσσος (ischnóphōnos kai bradyglōssos), isto é, “gago (balbuciante) e lento de língua”.³⁵⁴ Aqui, o uso do termo ischnóphōnos significando “gago (balbuciante)” já aparece antes nos escritos do geógrafo e historiador grego Heródoto (V século a.e.c.) com este mesmo significado.³⁵⁵ Já a Vulgata traz *impeditioris et tardioris linguae*, ou seja, “impedimento e lentidão da língua”.³⁵⁶ Devemos observar que essas traduções e interpretações não resolvem a questão sobre a natureza exata do problema que Moisés tinha em sua voz, isto é, se o seu problema era de ordem física ou não. Esse tipo de indefinição contribuiu para o surgimento de várias hipóteses que tentam explicar a “deficiência” que Moisés tinha em seu “aparelho fonador”. Eis as principais hipóteses: gagueira,³⁵⁷ falta de eloquência,³⁵⁸ medo,³⁵⁹ humildade,³⁶⁰ temperamento explosivo,³⁶¹

³⁵² פֶּה (pe^h), também ocorre com o sentido metonímico de “fala”, e não somente no sentido literal como “boca”, por exemplo, em Js 9:2, 1 Rs 22:13, 2 Cr 18:12 e Is 57:4. Nesse último texto, פֶּה, “boca”, aparece como sinônimo de לְשׁוֹן, “língua”, e, além disso, esses dois termos funcionam como metonímia para a “fala”. Confira: עַל־מִי תִרְחִיבוּ פֶה תִּאֲרִיכוּ לְשׁוֹן (‘al-mi tarḥībū pe^h ta’ārīkū lāšôn), “contra quem escancarais a boca [e] colocais para fora a língua?” (Is 57:4).

³⁵³ ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Shemot*. [Trad. Motel Zajac]. São Paulo, Trejger Editores, 1993, p.16. Os acréscimos entre colchetes são nossos. Para Rashi, esta “linguagem estrangeira” que Moisés tem dificuldade de falar parece ser o egípcio.

³⁵⁴ RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*, 2004.

³⁵⁵ Cf. ἰσχνόφωνος. In: LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *IGEL*, p. 385.

³⁵⁶ JÁNOS II, Pal. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, 1979.

³⁵⁷ Este pensamento é encontrado, por exemplo, em: ASCH, Sholem. *Moisés: o libertador do povo judeu*. Rio de Janeiro, Editora Central Gospel, 2005, p.124; MEIER, Levi. *Moisés: o príncipe, o profeta*. São

falta de fluência no idioma hebraico,³⁶² falta de fluência no idioma egípcio,³⁶³ e, a nossa hipótese pessoal, baseada nos dados já apresentados, que combina a última hipótese mencionada, isto é, a falta de fluência no idioma egípcio (por desconhecimento ou esquecimento)³⁶⁴ com um elemento dela resultante, a saber, a incapacidade de pronunciar as “palavras de poder” apropriadas, dotadas de propriedades mágicas egípcias e, portanto, capazes de manipular a vontade dos deuses e das pessoas, incluindo o próprio Faraó. Esse tipo de interpretação, longe de introduzir um pensamento estranho no texto bíblico, concorda com o contexto mais amplo de Êxodo 4, sobretudo, os versículos antecedentes de Êx 4:1-9, que, como já vimos, descrevem três sinais mágico-religiosos que encontram ressonância no contexto mágico-religioso egípcio.

Em Êx 4:11, YHWH responde ao argumento de Moisés - de ser incapaz de falar egípcio e de pronunciar “palavras de poder” mágico-religiosas a Faraó - com várias perguntas: “Quem colocou boca no homem?”. Aqui, a forma verbal “colocou”, שָׂם (śām), que ocorre no perfeito da construção verbal qal, é derivada da raiz שָׁם (śwm), “colocar, estabelecer, fazer”.³⁶⁵ Em seguida, YHWH pergunta: “Ou quem estabeleceu o mudo, ou o surdo? Ou o que vê, ou o cego? Não fui eu, YHWH?”. Neste trecho, quatro

Paulo, Madras Editora Ltda, 2001, p.39; CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda, 1996, p.66; FILO, *De Vita Mosis*. Apud: REISNER, Noam. *Milton and the Ineffable*. Oxford, Oxford University Press, 2009, p.30. Aliás, a tradição judaica também entende que a deficiência que Moisés possuía em sua fala era a gagueira. (Cf. UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*, p.180).

³⁵⁸ BLENKINSOPP, Joseph. *A History of Prophecy in Israel*, p.137.

³⁵⁹ ZAKKAR, Zion. *No More Stuttering, No More Stammering*. Bloomington, Xlibris, 2010, p.25.

³⁶⁰ STUART, Douglas K. *Exodus*. [New International Version | The New American Commentary]. Nashville, Broadman & Holman Publishers, 2006, pp.133-134.

³⁶¹ POLLACK, Stuart. *The Speech Defect of Moses*. [JBQ]. Vol.26. Nº2. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 1998, p.122.

³⁶² ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*, pp.154-155.

³⁶³ MELAMED, Meir Matzliah. [Trad.]. *Torá: a Lei de Moisés*, p.161.

³⁶⁴ Rashbam (1085-1158), acrônimo de Rabi Shemuel Ben Meir, neto de Rashi, explica assim a expressão לֹא יֵשׁ דְּבָרִים אֲנֹכִי: “Eu não sou bem versado na língua dos egípcios; eu a esqueci, pois quando era jovem fugi do Egito, e agora sou um octogenário”. (Citado por Kalish, em: KALISCH, M. *A Historical and Critical Commentary of the Old Testament with a New Translation: Exodus*. London, Longman, Brown, Green and Longmans, 1855, p.52). Ponessa e Manhardt, de forma semelhante, dizem: “Moisés perdeu muito de sua habilidade para falar e talvez até mesmo para compreender o egípcio”. (Cf. PONESSA, Joseph & MANHARDT, Laurie Watson. *Moses and the Torah*. Steubenville, Emmaus Road Publishing, 2007, p.27).

³⁶⁵ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samsom Raphael Hirsch*, p.275.

adjetivos são mencionados: אִלֵּם (*’illēm*) “mudo”³⁶⁶ ou “incapaz de falar”³⁶⁷ (ocorre novamente em: Pv 31:8; Is 35:6; Ez 3:26),³⁶⁸ חֵרֵשׁ (*hērēš*) “surdo”³⁶⁹ (ocorre também em: Lv 19:14; Sl 58:5), פָּקַח (*pāqqaḥ*) “o que vê”³⁷⁰ (a raiz *pqh*, “abrir os olhos” só aparece mais uma vez em: Jó 27:19) e עִוְרָא (*’iwwēr*), “cego”³⁷¹ (ocorre também em: Lv 19:14; 21:18; Dt 15:21; 27:18; 2 Sm 5:8; 2 Rs 25:7; Is 42:19 [2x]; 43:8; Jr 31:8; 39:7; 52:11 e Ml 1:8). Com estas perguntas, YHWH declara a Moisés que “é seu Criador, aquele que fez a sua boca, e [que, portanto,] é capaz de fazê-lo falar bem”.³⁷² A LXX traduz todo o texto de Êx 4:11 assim: εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωϋσῆν τίς ἔδωκεν στόμα ἀνθρώπῳ καὶ τίς ἐποίησεν δύσκωφον καὶ κωφὸν βλέποντα καὶ τυφλὸν οὐκ ἐγὼ ὁ θεός (*eipen dē kýrios pròs Mōusēn tís édōken stóma anthrōpō kai tís epoiēsen dýskōphon kai kōphón bléponta kai typhlón ouk egō ho theós*), “E disse o Senhor a Moisés: ‘Quem deu boca para o homem, e quem fez o surdo, e o mudo, o que enxerga, e o cego, não sou eu, Deus?’”.³⁷³ Vemos aqui que a LXX verte o hebraico *šām*, “colocou, pôs” pelo grego *epoiēsen*, “fez, criou”. Este termo, que ocorre na terceira pessoa do singular do indicativo aoristo, é derivado do verbo ποιέω (*poiēō*), que, por ter Deus como o sujeito que executa a ação, significa “fazer, criar”.³⁷⁴ Este mesmo verbo ocorre várias vezes, por exemplo, na LXX de Gn 1, quando é dito que Deus ἐποίησεν (*epoiēsen*) fez “o céu e a terra” (Gn 1:1), “o firmamento” (Gn 1:7), “os luminares

³⁶⁶ FOHRER, Georg. *HADOT*. Berlin/London, Walter de Gruyter, 1971, p.15.

³⁶⁷ LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew: Listed According to Frequency and Cognate*. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.7.

³⁶⁸ Em Ez 3:26, YHWH diz a Ezequiel: וְלִשְׁוֹנְךָ אֲדַבִּיק אֶל-חִפְךָ וְנִאֲלַמְתָּ (*’lšōṇkā ’adbīq ’el-ḥikkēkā wənē’ēlāmṭā*), “E a tua língua se agarrará ao teu palato e ficarás mudo”. Porém, o contexto desse versículo (cf. Ez 3:16-27) deixa claro que YHWH não estava se referindo a uma mudez literal, mas sim em sentido figurado, uma vez que o profeta só ficaria “mudo” durante o momento em que YHWH resolvesse não falar à “casa rebelde” de Israel (cf. Ez 3:26-27). Em Pv 31:8 o substantivo *’illēm* também parece ter um sentido figurado.

³⁶⁹ HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, E. J. Brill, 1988, p.118.

³⁷⁰ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.274.

³⁷¹ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.734.

³⁷² HYATT, J. P. *Exodus*. [NCBC]. England, Marshall, Morgan & Scott, 1971, p.83. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

³⁷³ RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*, 2004.

³⁷⁴ SANTOS, Amador Ángel Garcia. *Diccionario del Griego Bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*. [Instrumentos para el Estudio de la Biblia | XXI]. Estella, Editorial Verbo Divino, 2011, p.695.

celestes” (Gn 1:16) e o próprio “homem” (Gn 1:27), entre outras coisas.

Em Êx 4:12, YHWH explica a Moisés a razão pela qual ele não precisa se preocupar com a execução da sua tarefa. E o motivo é: “eu serei *com a tua boca* (‘*im-píkā*), e te ensinarei o que falarás”. Aqui, a expressão וְהוֹרִיתִיךָ (*wəhōrētīkā*), “e te ensinarei”, ocorre na construção verbal hif’īl e aparece acompanhada pelo waw consecutivo, sendo derivada da raiz ירה (*yrh*), significando “ensinar, instruir”.³⁷⁵ Essa raiz ocorre novamente em Êx 4:15 (onde o sujeito da ação continua sendo YHWH) e em 1 Sm 12:23 (onde Samuel é o sujeito da ação).

Em Êx 4:13, Moisés novamente busca se eximir de sua incumbência divina, dizendo: “Ah, Senhor! Envia, por favor, pela mão (daquele que) enviarás”. O Midrash Ha-Gadol apresenta uma severa crítica em relação à recusa de Moisés em obedecer a YHWH e parafraseia uma hipotética resposta de YHWH dada ao seu profeta rebelde: “meus filhos estão na aflição, tu és livre, e eu quero fazê-los sair do Egito. Mas tu te esquivas e me dizes: ‘Envia um outro qualquer’”.³⁷⁶

Em Êx 4:14, a recusa de Moisés em querer obedecer a vontade de YHWH, deixa este último irritado, de modo que o texto bíblico diz: “então se acendeu a cólera de YHWH contra Moisés”. A expressão וַיִּחַרְאֵף יְהוָה (*wayyīḥar-ʾāp ʾādōnāy*), “e se acendeu a cólera de YHWH” significa literalmente “e se queimaram as narinas de YHWH”.³⁷⁷ A expressão metafórica וַיִּחַרְאֵף (*wayyīḥar-ʾāp*), “e se acendeu a cólera/ira de”, é bastante recorrente na Bíblia Hebraica, sendo usada para se referir tanto à raiva de homens quanto à “ira” do próprio Deus.³⁷⁸ Porém, quando *wayyīḥar-ʾāp* é aplicada a YHWH, tal expressão está descrevendo-o naturalmente de forma

³⁷⁵ DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.346; GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.366.

³⁷⁶ Apud: CHOURAQUI, André. *Nomes (Êxodo)*. Rio de Janeiro, Imago, 1996, p.67.

³⁷⁷ Segundo Benner, “Raiva, uma palavra abstrata, é na verdade a palavra *ʾaf*, que significa literalmente ‘nariz’, uma palavra concreta. Quando se está muito irritado, começa-se a respirar com dificuldade e as narinas começam a queimar. O hebraico [então] vê a raiva como ‘a queima do nariz (narinas)’”. (Cf. BENNER, Jeff A. *Ancient Hebrew Lexicon of the Bible: Hebrew Letters, Words and Roots Defined Within Their Ancient Cultural Context*. College Station, VirtualBookWorm.com Publishing Inc., 2005, p.12. O acréscimo entre colchetes é nosso).

³⁷⁸ Veja, por exemplo: (1) *A ira de homens*: Gn 30:2 (Jacó); 39:19 (Potifar); Êx 32:19 (Moisés); Nm 22:27 (Balaão); 24:10 (Balaque); Jz 9:30 (Zebul); 14:19 (Sansão); 1 Sm 11:6; 20:30 (Saul); 2 Sm 3:8 (Abner); 17:28 (Eliabe); 2 Sm 12:5; 13:21 (Davi); 2 Cr 25:10 (Amazias e as tropas de Efraim) e Jó 32:2,5 (Eliú); (2) *A ira de YHWH*: Nm 11:1,10; 12:9; 22:22; 25:3; 32:10,13; Dt 29:27 [TM]; Js 7:1; Jz 2:14,20; 3:8; 10:7; 2 Sm 6:7; 2 Rs 13:3; 1 Cr 13:10; 2 Cr 25:15; Sl 106:40.

antropomórfica e antropopática.³⁷⁹ Além disso, como já foi comentado anteriormente, a ira de YHWH “acesa” contra Moisés nesse versículo pode ter sido resultante da sutil confissão de Moisés de que ele nunca praticou a magia antes: *lōʾ ʾiš dəḇārīm ʾānōkī gam mittəmōl gam miššilšōm gam mēʾāz dabberkā ʾel-ʿaḇdekā*, “eu não sou um homem de palavras, nem de ontem, nem de anteontem, nem desde que falaste ao teu servo” (Êx 4:10), o que o deixou irritado, pois YHWH não pretendia que Moisés cumprisse a sua missão se valendo do uso de práticas mágicas.³⁸⁰ Depois de se encolerizar contra Moisés, YHWH lhe diz: *יָדַעְתִּי כִּי־דַבֵּר יִרְבֶּר הוּא* (*yādaʿtī kī-dabbēr yəḏabbēr hūʾ*), “Eu sei que falar, ele [Aarão] falará” ou “falará bem” (Êx 4:14). Essa expressão pode ser uma referência à capacidade de Aarão de articular palavras mágicas de poder.³⁸¹

Finalmente, devemos discorrer também sobre Êx 4:16, que é de suma importância para a compreensão da passagem bíblica ora em análise. Há um elemento mágico-religioso egípcio em Êx 4:16 que, não obstante, passa despercebido pelos comentaristas bíblicos em geral. Trata-se da expressão *וְאַתָּה תִּהְיֶה־לּוֹ לִבְּרָהִים* (*hūʾ yihye^h-lləḵā ləpē^h wəʾattā^h tihye^h-llō ləʾlōhīm*), “ele [Aarão] será para ti como boca, e tu [Moisés] serás para ele como Deus”. Havia no contexto mágico-religioso egípcio alguns sacerdotes que “proferiam sermões às pessoas como se fossem a ‘boca do deus’ e repetiam textos de sabedoria, honrados através do tempo, para a edificação dos expectadores”.³⁸² Tal fato pode ter servido de base e de inspiração para o redator bíblico no momento da redação do presente texto. A partir destas informações, é possível admitir a hipótese de que Aarão fosse o sacerdote que proferia declarações a Faraó como se ele fosse a “boca do deus” Moisés, tendo como base a egipcidade do texto bíblico. Além disso, há outro elemento egípcio igualmente importante e possivelmente presente em Êx 4:16 que pode lançar uma luz sobre o papel

³⁷⁹ Antropomorfismo e Antropopatismo são maneiras de descrever a Deus figuradamente por meio de linguagem humana, como se Deus tivesse, respectivamente, tanto *μορφή* (*morphē*), “forma, aparência corporal (humana)”, quanto *πάθος* (*páthos*), “sentimentos (humanos)” (bons ou maus: prazer, amor, tristeza, ira etc). Desse modo, a expressão *wayyīḥar-ʾap ʾāḏōnāy* (“e se acendeu a cólera de YHWH”) mistura esses dois conceitos. (Cf. os verbetes *μορφή* e *πάθος*, em: PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1976, pp.379,421).

³⁸⁰ NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24], p.55.

³⁸¹ Esta sugestão é encontrada em: SUMMERS, Montague. *Witchcraft and Black Magic*. Mineola, Dover Publications, 2000, p.107.

³⁸² BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*. New York, Facts On File, Inc., 2002, p.288.

a ser desempenhado por Aarão como “boca do deus Moisés”. Trata-se da expressão egípcia *Pert-er-Kheru*:

Pert-er-Kheru. Esta era uma antiga frase egípcia que significava “da boca do deus”, e designava um dito moral ou espiritual, normalmente aqueles contidos nos textos sagrados de períodos muito antigos. Adágios, conselhos e obras literárias didáticas chamadas “instruções” que haviam sido transmitidas ao longo dos séculos, foram incorporadas em rituais. Através da repetição do *Pert-er-Kheru* várias vezes, o presente ligava-se ao passado e ao futuro.³⁸³

Será que Aarão, ao ser identificado como “boca do deus Moisés” em Êx 4:16, estaria agindo como aqueles sacerdotes que eram peritos em proferir declarações *Pert-er-Kheru*, “da boca do deus”? Seria esse o motivo de YHWH ter dito sobre Aarão: “Eu sei que falar, ele [Aarão] falará (ou ‘falará bem’)?” (Êx 4:14). Mas será que Aarão conhecia o idioma egípcio? A *Mekhilta do Rabi Shimon Bar Yoḥai*³⁸⁴ responde a esta pergunta afirmativamente. Vejamos o que diz essa literatura em seu *Tratado Sanya* [*Tratado da Sarça Ardente*] II:V:1B:³⁸⁵

א"ל אתה דבר בלשון הקודש כמלאך
ואהרן אהיך ידבר בלשון מצרי
שנא' ראה נחתך אלהים לפרעה

³⁸³ BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*, p.302. Além de *Pert-er-Kheru*, havia também a expressão egípcia *tep ra*, “boca do deus”, a qual fazia referência a um oráculo divino. (Cf. BUDGE, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. [Vol.II]. London, Harrison and Sons, 1920, p.831). O Prof. Dr. Moacir Aparecido Amâncio lembrou-nos ainda de uma expressão hebraica que é semelhante à egípcia *Pert-er-Kheru*. Trata-se da expressão נְאֻם יְהוָה (*nə'um-ṿəḏōnāy*), “declaração (ou ‘fala’) do Senhor”, uma fórmula que “designa a fala divina e deve ser considerada uma fórmula do mensageiro [de YHWH]”. (Cf. RAABE, Paul R. *Obadiah: A New Translation with Introduction and Commentary*. [Volume 24 | Anchor Bible Commentaries]. New York, Doubleday, 1996, p.105). A fórmula *nə'um-ṿəḏōnāy* é rara na Torah, ocorrendo ali apenas duas vezes, em Gn 22:16 e Nm 14:28. Contudo, ela ocorre muitas outras vezes ao longo da Bíblia Hebraica.

³⁸⁴ A *Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yoḥai* é uma antologia de tradições de interpretações rabínicas antigas (midrashim) do livro de Êxodo. A maioria das tradições preservadas nela data do período *tanaítico* do antigo judaísmo rabínico (Aproximadamente, 70-200 e.c.), embora outra parte de seu material seja do período *amoraíta* (aproximadamente, 200-500 e.c.). O texto é composto quase exclusivamente de hebraico rabínico, mas também possui palavras emprestadas do aramaico palestínico e do grego. (Cf. NELSON, W. David. [Ed.]. *Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yoḥai*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2006, p.xi-xxix). Para obter maiores informações sobre essa Mekhilta, veja ainda: ROTH, Cecil. *The Standard Jewish Encyclopedia*. Jerusalem, Massadah Publishing Company Ltd., 1958/9, p.1293; BERLIN, Adele & GROSSMAN, Maxine. [Eds.]. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2011, p.482.

³⁸⁵ O texto original, escrito em hebraico rabínico, encontra-se em: NELSON, W. David. [Ed.]. *Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yoḥai*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2006, p.9.

ואהרן אהיה נביאך (שמי ז א).³⁸⁶

Para concluir a nossa análise de Êxodo 4:10-17, forneceremos novamente um quadro comparativo entre o texto bíblico e o contexto mágico-religioso egípcio a partir de alguns excertos de ambos:³⁸⁷

Êxodo 4:10-17	Contexto Mágico-Religioso Egípcio
¹⁰ Eu não sou <i>um homem de palavras</i> , [...] sou pesado de boca e pesado de língua.	No Antigo Egito, havia o <i>ur-hekau</i> , “ <i>um homem de palavras</i> (de poder ou mágicas)”. A “magia” (<i>hk3</i>), <i>heka</i> , era identificada muitas vezes com a “palavra falada”. Há, em egípcio, vários termos usados para se referir à magia pelas palavras: <i>mdw</i> , “falar/encantar; palavra (mágica)”; <i>tp-r3</i> / <i>ts</i> / <i>d3is</i> , “declaração (mágica)”; <i>dd</i> , “dizer, recitar (magia)”; <i>dd-mdw</i> , “palavras (mágicas) a serem ditas” etc. São atribuídos a Ísis os seguintes dizeres: “Eu sou a deusa Ísis, a possuidora da magia, quem executa a magia, eficaz na fala, excelente nas palavras”.
¹⁴ “Não é Aarão, o levita, teu irmão? <i>Eu sei que falar, ele falará</i> (ou ‘falará bem’)” [...]. ¹⁶ [...] e acontecerá <i>que ele [Aarão] será para ti [Moisés] como boca, e tu serás para ele como Deus</i> .	No Antigo Egito era conhecida a frase “da boca do deus” (em egípcio, <i>Pert-er-Kheru</i>), a qual designava ditos morais ou espirituais que, ao serem repetidos várias vezes magicamente, em espécies de rituais mágico-religiosos, permitiam ao recitante obter determinados favores da divindade. Além disso, havia também a expressão <i>tep ra</i> , “boca do deus”, que fazia referência a um oráculo divino.

Assim, a incapacidade confessada por Moisés de pronunciar, não somente a língua egípcia, mas também, possivelmente, as palavras de poder mágico-religiosas egípcias diante de Faraó, a fim de convencê-lo a fazer a vontade de YHWH, somada à designação de Aarão como “boca do deus” Moisés por Deus, encerra um *continuum* temático mágico-religioso presente em Êxodo 4, que tem início no versículo 1 desse capítulo e se estende até o versículo 17.

³⁸⁶ Eis a nossa tradução do texto: [Deus disse: “Tu falarás na língua sagrada [o hebraico] como um anjo [ou mensageiro], e Aarão, teu irmão, falará [traduzirá] na língua egípcia”. Como foi dito: “Veja, eu te dei como Deus a Faraó, e Aarão, teu irmão, será o teu profeta”. (Êxodo 7:1)].

³⁸⁷ Os dados sobre o contexto mágico-religioso egípcio apresentados no quadro acima estão baseados em: RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. [SAOC | N° 54]. Chicago, The University of Chicago Press, 1997, pp.34-35,50; BUDGE, Ernest A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. [Vol.I]. London, Harrison and Sons, 1920, p.171; BUDGE, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. [Vol.II]. London, Harrison and Sons, 1920, p.831; BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*. New York, Facts On File, Inc., 2002, p.302.

4.2.4. O Estranho Ritual de Zípora (Êxodo 4:24-26)

Êxodo 4:24-26 (TM)	Êxodo 4:24-26 (Tradução)
<p>וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בַּמֶּלֶךְ וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה וַיִּבְקֹשׁ הַמִּיתוֹ: ²⁵ וַתִּקַּח צִפּוֹרָה זָר וַתִּכְרֹת אֶת־עֶרְלַת בְּנֶהּ וַתַּגֵּעַ לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי חֲתָן־דָּמִים אָתָּה לִי: ²⁶ וַיֵּרָךְ מִמֶּנּוּ אִזְ אִמְרָה חֲתָן דָּמִים לְמוֹלֶת:</p>	<p>²⁴ E aconteceu que, no caminho, na estalagem, e encontrou-o YHWH, e procurou matá-lo. ²⁵ E tomou Zípora uma pedra e cortou o prepúcio do seu filho e tocou (com ele) aos seus pés, e disse: “Certamente, esposo de sangues tu és para mim”. ²⁶ E (YHWH) se afastou dele, então ela disse: “Esposo de sangues”, por causa da circuncisão.</p>

Embora essa passagem bíblica seja diminuta (possui apenas três versículos), todavia, ela tem sido alvo de vários debates e de inúmeras controvérsias ao longo dos tempos.

Aliás, sobre essa passagem, Childs escreveu: “Poucos textos contêm mais problemas para a interpretação do que estes poucos versículos, os quais têm continuado a desconcertar através dos séculos”.³⁸⁸ Allen, de modo semelhante, chama esse texto de “a passagem mais desconcertante de toda a Torah”.³⁸⁹ Além dele, Durham comentou: “Estes versículos estão entre os mais difíceis do livro de Êxodo, não em termos de sua tradução, a qual é bastante simples, mas em termos de seu significado e de sua localização neste contexto particular”.³⁹⁰ Já, Hyatt, de forma mais resumida, mas não menos incisiva, declarou: “Esta é a passagem mais obscura do livro de Êxodo”.³⁹¹ Por fim, a TEB, em nota, assim se refere a esta passagem: “Estes três versículos enigmáticos”.³⁹²

A fim de entendermos melhor o presente texto, devemos situá-lo antes em seu contexto mais amplo, à luz dos capítulos 3 e 4 de Êxodo. O capítulo 3 descreve o encontro que Moisés teve com Deus, bem como, a missão da qual ele foi divinamente incumbido: Moisés, no seu trabalho pastoril, experimenta uma inesperada *teofania* (3:1-9) e também recebe a tarefa de ser o libertador do povo de Israel da servidão egípcia

³⁸⁸ CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia, The Westminster Press, 1974, p.95.

³⁸⁹ ALLEN, Ronald B. *The “Bloody Bridegroom” in Exodus 4:24-26*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.153. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 1996, p.259.

³⁹⁰ DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC]. Waco, Word Books, Publisher, 1987, p.56.

³⁹¹ HYATT, J. P. *Exodus*. [NCBC]. England, Marshall, Morgan & Scott, 1971, p.86.

³⁹² TEB – *Tradução Ecumênica da Bíblia*. São Paulo, Edições Loyola, 1994, p.105, nota r.

(3:10-22). Já o capítulo 4 busca mostrar a reação de Moisés diante da sua divina missão. Moisés fornece inúmeras desculpas, a fim de não querer cumprir a sua difícil tarefa, mas YHWH não aceita o seu “não” como resposta (4:1-17). Moisés decide então partir de Midiã rumo ao Egito, recebe mais detalhes sobre a sua importante missão e compartilha tais informações com o seu irmão, Aarão (4:18-23, 27-31). Porém, durante a jornada de Moisés em direção ao Egito, um fato muito estranho e curioso acontece: YHWH o encontra no meio do caminho, numa estalagem, e quer matá-lo.

Depois dessa breve introdução, algumas observações referentes à crítica textual desta passagem devem ser feitas. Tais observações se fazem necessárias em razão da existência de algumas variantes textuais e de alguns outros traços característicos presentes na passagem bíblica em estudo.

No que diz respeito à crítica textual, primeiramente é importante notar que algumas versões antigas da LXX trazem apenas a palavra ἄγγελος (*ángelos*), “anjo”, no lugar de YHWH, no versículo 24.³⁹³ Já a versão padrão da LXX³⁹⁴ traz neste versículo a expressão ἄγγελος κυρίου (*ángelos kyriou*), isto é, “anjo do Senhor” em vez de “Yahweh”. Esta leitura também é seguida pelo Targum Ônqelos.³⁹⁵ Por último, Áquila (125/130 e.c.), em sua tradução do *Tanakh* para o grego, traz ὁ θεός (*ho theòs*), “Deus”, neste versículo.³⁹⁶

Em segundo lugar, a palavra “pés” encontrada na expressão לַרְגְּלָיו (*lāraglāyw*), “aos seus pés” (v.25), parece ser usada aqui como um eufemismo para o órgão genital, como ocorre, por exemplo, em 2 Rs 18:27 (// Is 36:12 - *q^erê*), Is 7:20 e Ez 16:25.³⁹⁷

Em terceiro lugar, a LXX ao tomar o termo “pés” literalmente, tem Zípora

³⁹³ Cf. ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. [Eds.]. *BHS*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, p.91, nota 24^b.

³⁹⁴ RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*, 2004.

³⁹⁵ DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC], p.53. Ônqelos foi um prosélito palestino, o qual foi contemporâneo do Rabban Gamaliel II. Ele traduziu o Pentateuco para o aramaico. A partir de então, a sua tradução passou a ser conhecida como *Targum Ônqelos*. Esse targum é datado do II século a.e.c. (Cf. COHN-SHERBOK, Dan. *A Concise Encyclopedia of Judaism*. Oxford, Oneworld Publications, 1998, p.146).

³⁹⁶ ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. [Eds.]. *BHS*, p.91, nota 24^b.

³⁹⁷ BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol.XV]. [Trad. David E. Green and Douglas W. Stott]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992, p.315; SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. [Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini]. São Paulo, Paulus, 1997, p.605; HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, E. J. Brill, 1988, p.332. Gesenius, contudo, vê com cautela a ideia de que “pés” deva ser um eufemismo em Êx 4:25. (Cf. GESENIUS, H. W. F. *GHCLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.756).

caindo em súplicas πρὸς τοὺς πόδας (*pròs tous pódas*), “aos pés” (o contexto aqui e o uso similar em Et 8:3 poderiam estar sugerindo que esta seja uma referência aos “pés” de YHWH).³⁹⁸

Finalmente, em quarto e último lugar, enquanto o TM diz que YHWH se apartou מִמֶּנּוּ (*mimménû*), “dele” (Moisés/Gerson?) (v.26), o Pentateuco Samaritano lê מִמֶּנָּה (*mimménāh*), “dela” (uma referência a Zípora).³⁹⁹

Diante dessas considerações, podemos dizer que a perícope de Êx 4:24-26 é um tanto quanto enigmática devido a, pelo menos, três fatores: 1) a concisão da narrativa; 2) a falta de contexto definido; e 3) a indefinição dos pronomes pessoais encontrados na passagem (Moisés não é citado nenhuma vez, tanto na BHS, quanto na LXX).⁴⁰⁰

Após essas breves explicações sobre a crítica textual de Êx 4:24-26, analisemos esta perícope bíblica mais detalhadamente, enfatizando aspectos linguísticos singulares.

Em Êx 4:24 é dito que YHWH “encontrou-o” (a Moisés?). Aqui, a forma verbal וַיִּפְגֹּשׁ (*wayyipgəšēhû*), que ocorre no imperfeito da construção verbal *qal* e é seguida do *waw* consecutivo, é derivada da raiz פגש (*pgš*), “confrontar alguém, encontrar alguém”, sendo usada em sentido hostil aqui e em Os 13:8.⁴⁰¹ Todavia, o versículo não fornece a identidade daquele a quem YHWH encontrou, o qual, segundo o contexto mais amplo da passagem, poderia ser tanto Moisés (Êx 4:21) quanto Gerson (Êx 2:21-22; cf. Êx 4:20). Além disso, somos informados que ele (Moisés?) estava “na estalagem”. O termo que traduzimos como “estalagem” é o substantivo מָלוֹן (*mālôn*), que é usado para designar um “alojamento noturno, pousada ou abrigo”.⁴⁰² A expressão *bammālôn*, “na estalagem”, ocorre em Êx 4:24 e também em Gn 42:27 e Js 4:3. Neste último texto, a designação do alojamento como um lugar de pernoite é enfatizado. Durante essa viagem de Moisés e de sua família rumo ao Egito (cf. Êx 4:19-20), YHWH “procurou matá-lo”. Aqui, a forma verbal וַיִּבְקֹשׁ (*wayəbaqqēš*), “procurou”,

³⁹⁸ DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC], p.53.

³⁹⁹ ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. [Eds.]. BHS, p.92, nota 26^a.

⁴⁰⁰ Cf. BJ, p.111, nota i.

⁴⁰¹ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: ב-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.911.

⁴⁰² FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.179; MCDANIEL, Ferris L. *A Reader's Hebrew-English Lexicon of the Old Testament*. Dallas, Author's Edition, 1975, p.7.

ocorre no imperfeito da construção verbal pi‘ēl e é seguida do waw consecutivo, sendo derivada da raiz verbal בָּקַשׁ (*bqš*), “procurar, buscar”.⁴⁰³ Novamente, não nos é revelada a identidade daquele a quem YHWH procurou matar. Portanto, notamos que Êx 4:24 é bastante obscuro no que diz respeito à identidade daquele a quem YHWH “encontra” no caminho e “procura” tirar a vida. Mais adiante, apresentaremos mais detalhes sobre a interpretação desse versículo.

Em Êx 4:25, somos informados que צִפּוֹרָה (*sippōrāh*) Zípora - substantivo derivado de שִׁפּוֹר (*sippōr*), “pássaro” (em egípcio, *snpr*)⁴⁰⁴ - esposa de Moisés, tomou uma זָרָה (*šōr*), “faca feita de pedra”⁴⁰⁵ e, com ela, וַתִּכְרֹת (*wattikrōt*), “cortou” o prepúcio de seu filho. Aqui, a forma verbal, que ocorre no imperfeito da construção verbal qal e é acompanhada de waw consecutivo, é derivada da raiz כָּרַת (*krt*), “cortar”.⁴⁰⁶ Já o termo עֶרְלָה (*‘orlāh*), “prepúcio do pênis”, também ocorre em egípcio (*qrnt*), com esse mesmo significado.⁴⁰⁷ A referência é feita ao prepúcio de Gerson (cf. Êx 2:21-22). Na sequência, o texto bíblico nos diz que Zípora “tocou” (com o prepúcio) “aos seus pés” e depois disse: “Certamente, esposo de sangue tu és para mim”. A expressão וַתִּגַּע (*wattaggā*), “e tocou”, que ocorre no imperfeito da construção verbal hif‘il com waw consecutivo, é oriunda da raiz verbal נָגַע (*ng*), “tocar, atingir”.⁴⁰⁸ Em seguida, encontramos a expressão לְרַגְלָיו (*lraglāyw*), “aos seus pés”, que, conforme já comentamos acima, pode ser um eufemismo usado para a genitália masculina de

⁴⁰³ WATTS, John D. W. *Lists of Words Occuring Frequently in the Hebrew Bible*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, pp.4-5; LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.277.

⁴⁰⁴ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: כ-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.1965.

⁴⁰⁵ LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.1228.

⁴⁰⁶ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.503; LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew: Listed According to Frequency and Cognate*. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.5.

⁴⁰⁷ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-כ]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.886.

⁴⁰⁸ FOHRER, Georg. *HADOT*. Berlin/London, Walter de Gruyter, 1971, p.169. Veja também: JENNI, Ernst & WESTERMANN, Claus. [Eds.]. [Trad. Mark E. Biddle]. *Theological Lexicon of the Old Testament*. [Vol.2]. Peabody, Hendrickson Publishers, Inc., 1997, pp.718-719.

Moisés ou de Gerson. Além disso, o sufixo pronominal que ocorre na terceira pessoa do singular no gênero masculino (וְאֵי, *āyw*, “seus (dele)”) também não ajuda a esclarecer aos “pés” de quem o prepúcio “tocou” (Moisés ou Gerson). Finalmente, o versículo 25 nos apresenta uma expressão rara, que só ocorre aqui e no versículo 26 em toda a Bíblia Hebraica, ou seja, a expressão חַתָּן דָּמִים (*ḥāṭan dāmīm*). Ao que tudo indica, o substantivo *ḥātān* significa “noivo, parente por casamento (isto é, marido)”.⁴⁰⁹ Contudo, o significado geralmente dado à raiz *hṭn* tem sido tríplice. Segundo Koehler e Baumgartner, a raiz *hṭn* ocorre em ugarítico, hebraico, siríaco e mandaico, significando “casar”; no árabe, *ḥatana*, significando “circuncidar” (*ḥitān*, “circuncisão”) e no acádico, *ḥatānu*, significando “proteger”. Porém, o significado básico desse termo, segundo Koehler e Baumgartner, é: “alguém que por meio do casamento (como o genro ou o cunhado) tornou-se parente em relação a outro homem e sua família e desfruta de sua proteção [da nova família]”.⁴¹⁰ Já o substantivo *dāmīm*, com o qual *ḥāṭan* se relaciona em sua forma no construto, ocorre aqui no plural, significando literalmente “sangues”. Algumas propostas têm sido apresentadas na tentativa de definir a expressão *ḥāṭan dāmīm*. Eis algumas delas: “criança em circuncisão”,⁴¹¹ “parente pelo sangue, isto é, pela circuncisão”⁴¹² e “noivo de sangue”.⁴¹³ Independentemente do significado exato dessa expressão, este versículo parece retratar uma espécie de ritual antigo, no qual Zípora toma uma faca feita de pedra, corta o prepúcio de seu filho, toca com ele em seus pés/genitais (de Moisés ou Gerson) e, finalmente, pronuncia uma frase enigmática: “Certamente, esposo de sangue tu és para mim”.

Em Êx 4:26, depois de Zípora realizar todo o ritual descrito no versículo anterior, o resultado do seu ato foi que YHWH וַיִּרְץ לִי (wayyirēp mimmēnnū) “afastou-se

⁴⁰⁹ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.115. Os acréscimos entre parênteses são nossos. Confira também: LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew: Listed According to Frequency and Cognate*. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.14.

⁴¹⁰ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, pp.364-365. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁴¹¹ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*. [Based on the Commentaries of Samson Raphael Hirsch]. Jerusalem, Feldheim Publishers, 1999, p.92.

⁴¹² OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.98.

⁴¹³ GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.315; BLUMENTHAL, Fred. *The Circumcision Performed by Zipporah*. [JBQ]. Vol.35. N°4. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2007, p.259.

dele” (de Moisés?/de Gerson?). Aqui, a forma verbal *wayyîrēp* que ocorre no imperfeito do qal e é acompanhada do waw consecutivo, vem da raiz verbal רפה (*rph*), cujos significados básicos são “soltar, largar”.⁴¹⁴ Quando esta raiz é acompanhada da preposição מן (*min*), “de, desde, a partir de”, como ocorre no presente caso, ela traz consigo o sentido de “desistir de uma pessoa ou coisa”,⁴¹⁵ motivo pelo qual optamos pela tradução “afastou-se dele” neste versículo. Finalmente, depois de YHWH afastar-se de sua “vítima” (Moisés ou Gerson), Zípora repete parcialmente a frase dita no versículo anterior, *hăṭan dāmîm* “esposo de sangue” (dessa vez a expressão ocorre sem o *maqṣēf*) e a perícope termina com mais um *hapax legomenon*, a expressão לְמוֹלֶת (*lammûlôṭ*), “por causa das circuncisões”, a qual ocorre somente aqui em todo o *Tanakh* e onde encontramos a palavra מוֹלֶה (*mûlēh*), “circuncisão”.⁴¹⁶

Após todas essas observações críticas e linguísticas sobre Êx 4:24-26, vejamos como este enigmático texto tem sido compreendido em algumas fontes do judaísmo. O Talmude Babilônico, em seu *Tratado Nedarim* 32a, traz a seguinte explicação para a ameaça de morte sofrida por Moisés/Gerson:

Porque ele (Moisés) se ocupou primeiro com a estalagem, como está escrito, ‘na estalagem’. R. Simeão b. Gamaliel disse: *Satã* não procurou matar Moisés, mas a criança, pois está escrito: ‘[Então Zípora tomou uma pedra afiada e cortou o prepúcio de seu filho e o lançou aos seus pés, e disse,]. Certamente, um hatan sangrento és tu para mim’. Vá adiante e veja: quem é chamado de hatan? Sem dúvida, a criança [a ser circuncidada].⁴¹⁷

Aqui, o Talmude faz duas afirmações distintas. Primeiro, afirma que (YHWH?) quis matar a Moisés porque este último teria se preocupado mais com a estalagem do que com a circuncisão de seu filho. Em um segundo momento, é dito que *Satã* procurou

⁴¹⁴ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: מ-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, pp.1276-1277.

⁴¹⁵ DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.689.

⁴¹⁶ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.558.

⁴¹⁷ EPSTEIN, Isidore. [Ed.]. *Soncino Babylonian Talmud*. London, The Soncino Press, 1961, p.32. O acréscimo entre parênteses e o itálico são nossos.

matar a criança (Gerson),⁴¹⁸ e não a Moisés. Aliás, a expressão *ḥāṭan-dāmīm* é interpretada nesse trecho do Talmude como “criança em [no momento da] circuncisão” (Êx 4:25).⁴¹⁹ É digno de nota o comentário feito pelo Rabi Simeão ben Gamaliel, que, talvez, por se achar diante de um dilema teológico, pois encontra dificuldade em atribuir um *comportamento assassino* a *ʾāḏōnāy* (YHWH, segundo o texto massorético de Êx 4.24), acaba transferindo tal “desejo de matar” a *śāṭan*, a principal personalidade do mal na literatura posterior bíblica e pós-bíblica.

Além desse comentário, o Talmude também nos fornece, ainda em seu *Tratado Nedarim* 32a, outra explicação para o estranho episódio no qual Moisés se vê ameaçado de morte. Dessa vez, a explicação adquire contornos acentuadamente fantasiosos. Eis as palavras do Talmude:

Rabi Judá ben Bizna ensinou: Quando Moisés foi negligente no desempenho da circuncisão, Af e Hemah vieram e o engoliram, deixando nada além do que suas pernas. Em consequência disso, Zípora imediatamente ‘pegou uma pedra afiada e cortou o prepúcio de seu filho’; na mesma hora ele o deixou sozinho. Naquele momento, Moisés desejou matá-los, como está escrito, ‘Deixe a Af e abandone a Hemah’. Alguns dizem que ele fez matar Hemah, como está escrito, ‘Eu não tenho Hemah’. Mas não está escrito, ‘pois eu tinha medo de Af e Hemah’? Havia dois [anjos chamados] Hemah. Uma resposta alternativa é esta: [ele matou] a tropa comandada por Hemah, [mas não a própria Hemah].⁴²⁰

Neste outro texto do Talmude, *ʾāp* (a “ira”) e *ḥēmāh* (a “cólera”), dois sentimentos humanos, são personificados. Tais sentimentos “engoliram” a Moisés, assim que este negligenciou o ato da circuncisão. *Rashi* (1040-1105)⁴²¹ irá explicar esse ponto, dizendo que “um anjo se transformou num tipo de serpente e o engoliu pela cabeça até sua coxa, e voltava a engoli-lo pelas pernas até aquele lugar (o lugar da

⁴¹⁸ É curioso notar que o nome “Gerson” (*gēršōm*) vem de duas palavras hebraicas, *gēr*, “estrangeiro, forasteiro” e *šām*, “lá, ali”. Portanto, *gēršōm* significa “um estrangeiro ali”. (cf. Êx 2:22; 18:3).

⁴¹⁹ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, p.92.

⁴²⁰ EPSTEIN, Isidore. [Ed.]. *Soncino Babylonian Talmud*, p.32. As citações entre colchetes são do próprio texto.

⁴²¹ Rashi (acrônimo de Rabi Shlomo ben Yitzhak).

circuncisão)”.⁴²²

Em sua continuação, o Talmude diz: “Moisés desejou matá-los, como está escrito, ‘Deixe a Af e abandone a Hemah’”. Aqui, o Talmude está fazendo uma citação alegórica antropomórfica do Salmo 37:8, que diz: “Deixa a *ira*, abandona o *furor*” (*hérep mē’ap wa’ázōb hēmā^h*). Já a frase “eu não tenho Hemah”, é uma citação de Isaías 27:4, que diz: “Não há indignação em mim” (*hēmā^h ’ên lî*). Em nota marginal, o Talmude explica que essa frase foi proferida pelo próprio Deus, fazendo referência ao fato de que Hemah havia sido morta.⁴²³ Finalmente, o trecho do Talmude termina afirmando que “havia dois anjos chamados Hemah”, um dos quais, segundo Rashi, como vimos, se transformou em uma serpente e engoliu quase todo o corpo de Moisés.

Como pudemos notar, o Talmude não é claro quanto à identidade daquele que desejava matar a Moisés (ou a Gerson, pois a Bíblia Hebraica não cita o nome de nenhum deles, como já esclarecemos antes). As opções são: a) *Satā*, b) *os sentimentos da ira e da cólera* personificados e c) *um anjo*, transformado depois em serpente, de acordo com o comentário de Rashi.

A LXX⁴²⁴ (III-II séc. a.e.c.) e o Targum Ôngelos⁴²⁵ (II séc. a.e.c.) dizem que um “anjo do Senhor” queria matá-lo (a Moisés? / a Gerson?). Já a Mekhilta⁴²⁶ (II séc. e.c.) declara que era apenas um “anjo”.⁴²⁷ Além dessas fontes, o Targum de Jerusalém (VII séc. e.c.), que é fragmentário, bem como, o Targum Jonatan (VII séc. e.c.), ambos, identificam este ser “desejoso de matar” como “Destruidor”, sendo que este último Targum ainda lhe confere um segundo nome, o de “Anjo da morte”.⁴²⁸ Aliás, observemos no quadro abaixo que a passagem de Êx 4:24-26 aparece nos targumim de Jerusalém e Jonatan com traços fortemente demoníacos:⁴²⁹

⁴²² ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Shemot*, 1993, p.18.

⁴²³ EPSTEIN, Isidore. [Ed.]. *Soncino Babylonian Talmud*, p.32.

⁴²⁴ RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*, 2004.

⁴²⁵ ETHERIDGE, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus*. Vol.1. New Jersey, Gorgias Press LLC, 2005, p.353.

⁴²⁶ O termo hebraico *m’khiltā* ‘significa “medida” e é o nome dado ao Livro dos *Midrashim* sobre o Livro de Êxodo.

⁴²⁷ CHOURAQUI, André. *Nomes (Êxodo)*. Rio de Janeiro, Imago, 1996, pp.72-73.

⁴²⁸ Idem, *Ibidem*.

⁴²⁹ Quadro adaptado a partir de: CHOURAQUI, André. *Op. Cit.*, p.72. Os itálicos e o acréscimo entre parênteses são nossos.

<i>Targum de Jerusalém</i>	<i>Targum Jonatan</i>
“[...] ela o colocou aos pés do <i>Destruidor</i> e disse: ‘Meu esposo desejaria a circuncisão, mas seu sogro não o deixou. E agora, que o sangue desta circuncisão possa resgatar a culpa de meu esposo’”.	“Quando (Moisés) foi solto pelo <i>Destruidor</i> , Šipora dá graças e diz: ‘Como é precioso o sangue da circuncisão que salvou meu esposo da mão do <i>Anjo da morte</i> ’”.

Além dos targumim, deve-se notar ainda que, de uma forma geral, alguns estudiosos contemporâneos da Bíblia Hebraica também encontram nesta diminuta passagem bíblica de Êx 4:24-26 uma possível referência a um ser demoníaco que teria atacado a Moisés durante a sua viagem no deserto em direção ao Egito. Dentre eles, destacamos Clements,⁴³⁰ Kilpp⁴³¹ e Gressmann.⁴³²

Entendemos que a perícope de Êx 4:24-26, ao descrever “Moisés” sendo “ameaçado de morte” por *’ādōnāy* (YHWH, segundo o texto massorético de Êx 4:24), pode estar se valendo, na verdade, de uma antiga tradição pré-israelita, a qual originalmente fazia referência a um demônio do deserto que atacava as pessoas que passavam por ali. Segundo este ponto de vista, Israel, então, ao entrar em contato com tal tradição, a absorveu, a reinterpretou e, por fim, a incorporou em sua própria história com seu Deus. A apropriação dessa tradição pré-israelita por parte do autor bíblico resultou na substituição do desconhecido demônio por *’ādōnāy*, o qual, consequentemente, acabou herdando os traços característicos de tal ser demoníaco.⁴³³

Os elementos mencionados no esquema abaixo (encontrados na perícope de Êx 4:24-26) trazem fortes indícios de que estamos diante de um texto, cujos contornos delineados parecem ser os de um primitivo ritual de exorcismo:

Êxodo 4:24-26	Elementos Exorcísticos
²⁴ “E aconteceu que, no caminho, na estalagem, e encontrou-o YHWH, e procurou matá-lo”.	O demônio do deserto da tradição pré-israelita (posteriormente, “YHWH”) encontra “Moisés” (na Bíblia Hebraica e na LXX o nome dele é omitido) e deseja matá-lo.
²⁵ “E tomou Zípora uma pedra e cortou o prepúcio do seu filho e tocou (com ele) aos seus pés, e disse: ‘Certamente, esposo de	Zípora utiliza um instrumento primitivo cortante (“uma pedra”), corta o prepúcio de seu filho (“Gerson”) e lança-o “aos pés” de

⁴³⁰ CLEMENTS, Ronald E. *Exodus*. [CBC]. Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p.31.

⁴³¹ KILPP, Nelson. *Os Poderes Demoníacos no Antigo Testamento*. In: GARMUS, Ludovico. [Ed.]. *Diabo, Demônio e Poderes Satânicos*. [Série Estudos Bíblicos]. Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p.26.

⁴³² GRESSMANN, H. *Mose und seine Zeit*, pp.55-61. Apud: DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC]. Waco, Word Books, Publisher, 1987, p.57.

⁴³³ KILPP, Nelson. *Os Poderes Demoníacos no Antigo Testamento*, p.26.

<p>sangues tu és para mim”.</p>	<p>“Moisés” (novamente, a Bíblia Hebraica e a LXX omitem o seu nome). Além disso, a expressão “aos seus pés” (<i>lāraglāyw</i>) pode ser um eufemismo para o órgão genital.⁴³⁴ Neste caso, então Zípora está praticando uma espécie de “ritual de sangue”, por meio do qual toca os “pés” / “genitália” (de Moisés / Gerson?). Tal ato, acompanhado pela fala de Zípora: “esposo de sangues tu és para mim” (<i>ḥāṭan-dāmīm ’attā^h li</i>), possui ares de uma fórmula ritual usada para afugentar o mal.⁴³⁵</p>
<p>²⁶ “E (YHWH) se afastou dele, então ela disse: ‘Esposo de sangues’, por causa da circuncisão”.</p>	<p>O “ritual apotropaico” realizado anteriormente por Zípora (v.25) é bem-sucedido agora: a divindade (“demônio”?), ao ver o sangue da circuncisão e ao ouvir as palavras proferidas por Zípora, “se afastou dele” (v.26). Aqui cabe uma observação sobre a preposição que é acompanhada de sufixo no texto hebraico. Enquanto a Bíblia Hebraica diz que “o Senhor se apartou <i>dele</i>” (<i>mimménū</i>), o Pentateuco Samaritano lê “<i>dela</i>” (<i>mimmennā^h</i>), fazendo referência a Zípora.⁴³⁶ Zípora, neste contexto (vv.25-26), realiza um gesto metonímico, uma ação mágica apotropaica que afugenta o demônio. Isto parece revelar que as trocas simbólicas da religião mágica no mundo do antigo Israel, possivelmente estavam especialmente nas mãos das mulheres.⁴³⁷</p>

Além dessas leituras, é possível ainda que Êx 4:24-26 e o seu contexto mais amplo estejam repletos de elementos egípcios. Segundo um midrash sobre o Êxodo, Jetro era um dos conselheiros de Faraó (*Êxodo Rabá*, 27:6),⁴³⁸ chegando, inclusive, a servir como feiticeiro durante algum tempo no seu palácio real.⁴³⁹ Estas informações parecem concordar com outras fontes oriundas da tradição judaica, as quais sugerem que “originalmente Jetro pudesse ter sido um sacerdote egípcio, mas ele se converteu a

⁴³⁴ DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC]. Waco, Word Books, Publisher, 1987, p.53.

⁴³⁵ KOSMALA, Hans. *Studies, Essays and Reviews*. Cheltenham, Brill Archieve, 1978, pp.14-28.

⁴³⁶ ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. [Eds.]. *BHS*, p.92, nota 26^a.

⁴³⁷ CORNELLI, Gabriele. “*É um Demônio!*”: *o Jesus histórico e a religião popular*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1998, p.112.

⁴³⁸ RAPAPORT, Samuel. *Tales and Maxims From the Midrash*. [First Publication in 1907]. Charleston, Forgotten Books, 2008, p.72. Veja ainda: BASKIN, Judith R. [Ed.]. *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2011, p.323.

⁴³⁹ DENNIS, Geoffrey W. *The Encyclopedia of Jewish Myth, Magic and Mysticism*, p.137.

adoração a YHWH na tradição dos filhos de Israel depois de extenso contato com Moisés e com os israelitas”.⁴⁴⁰ Além disso, dois eruditos judeus, os irmãos Messod Sabbah e Roger Sabbah, ainda sugerem a presença de outros elementos egípcios nos nomes de Jetro (Êx 4:18) e Zípora (Êx 4:25), bem como, na localidade de Midiã (Êx 4:19). Para estes autores, o nome יִתְרוֹ (*yitrō*), “Jetro” (Êx 3:1) é derivado de יָרָא (*yr*), que em egípcio significa “pai” e רֹ (ro), que designa o deus “Rá”, significando, portanto, “pai de Rá”. Já o outro nome pelo qual Jetro também é conhecido, רְעוּאֵל (*reʿuʾēl*), “Reuel” (Êx 2:18), também seria derivado, segundo estes mesmos autores, de רַע (Raʿ, “Rá” + ו = “e” (ou “é”) + אֵל (*ʾēl*) = “deus”, isto é, “Rá é deus”.⁴⁴¹ Ademais, Messod e Roger também entendem que o nome da filha de Jetro dada a Moisés como esposa, ou seja, Zípora, também possui origem egípcia. Segundo estes autores, o nome צִפּוֹרָה (*šippōrāʰ*), “Zípora” (Êx 4:25) é derivado de צִפּוֹר, “pássaro” e רָה, “Rá”, o nome da divindade egípcia. Messod e Roger sugerem que há uma semelhança entre *šippōrāʰ*, a “mulher pássaro de Rá”, e Satra (*Sat-Ra*) filha de Rá e esposa de Ramessés I, a qual aparece vestida de pássaro (*šippōr*) e é encimada pela figura do deus Rá, no templo de Séti I, em Abidos, no Egito.⁴⁴² É verdade que algumas objeções podem ser levantadas aos argumentos de Messod e Roger, como, por exemplo: 1) צִפּוֹרָה é apenas um substantivo (feminino?) hebraico (o que é demonstrado pela desinência feminina, הָ), que significaria “pássaro fêmea”, sendo derivado de צִפּוֹר, “pássaro”; 2) pode-se objetar também o uso que os autores fazem do termo רָה (*rāʰ*), alegando que eles o aplicam erroneamente ao deus-sol egípcio, Rá, uma vez que seria mais adequado utilizarem o termo רַע (*raʿ*), com ‘ayin e não com *hê*, com base no nome egípcio רַעֲמִסֵּס (*raʿamsēs*), o qual é mencionado em Êx 1:11, e significa “o deus

⁴⁴⁰ WRIGHT, JR., Jeremiah A. & BIRCHETT, Colleen. *Africans Who Shaped Our Faith: A Study of 10 Biblical Personalities*. Chicago, Urban Ministries, Inc., 1995, p.82. Veja ainda outras informações a esse respeito em: BRISCOE, T. V. *Midian and Midianites*. In: BROMILEY, Geoffrey W. [Ed.]. *The International Standard Bible Encyclopedia*. [Vol.3]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1989, pp.349-351.

⁴⁴¹ SABBAAH, Messod & SABBAAH, Roger. *Les Secrets de l'Exode*. Paris, Jean-Cyrille Godefroy Editions, 2000, p.405. Somos imensamente gratos ao Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo por nos indicar a leitura desses autores.

⁴⁴² Idem, *Ibidem*, p.409.

Rá nasceu”,⁴⁴³ ou “o sol (Rá) é aquele que lhe deu nascimento”,⁴⁴⁴ ou ainda, “Rá o criou”.⁴⁴⁵ Por outro lado, há alguns argumentos que também parecem nos permitir traduzir o termo *šippōrā*, como “pássaro fêmea de Rá”: 1) A descrição sobre a filha de Rá e também esposa de Ramessés I (1320-1318 a.e.c.), Satra (*Sat-Ra*), que aparece vestida de pássaro (*šippor*) e é encimada pela figura do deus Rá, no templo de Séti I, em Abidos, no Antigo Egito, parece conservar algum tipo de semelhança com o termo *šippōrā*; 2) Ainda que o termo hebraico comum para se referir ao deus-sol egípcio “Rá”, seja רַע (ra^h), com ‘ayin, tendo como base Êx 1:11, ou talvez רַעָה (rā^h), com a desinência feminina (*qamets* + *hê*), e não רַה (rā^h), com *hê*, ambos os termos são praticamente indistinguíveis em seu significado quando pronunciados, a não ser que sejam devidamente contextualizados. Dessa forma, seria absolutamente natural imaginar que os termos רַע, רַעָה ou רַה, ao serem pronunciados naquele contexto egípcio, remetterssem muitas vezes a memória dos filhos de Israel à conhecida divindade solar egípcia; 3) A raiz hebraica *spr* (de onde vem o termo *šippōrā^h*), é bastante semelhante à raiz egípcia *snpr*, que também é traduzida como “pássaro”;⁴⁴⁶ 4) Finalmente, pode-se ainda argumentar, com base no item anterior, que o vocábulo *šippōrā^h* parece preservar, de fato, um sabor especialmente egípcio, uma vez que ocorre apenas três vezes em toda a Bíblia Hebraica e, curiosamente, todas as suas ocorrências se dão, aparentemente não por acaso, justamente no livro de Êxodo (cf. Êx 2:21; 4:25; 18:2), o qual reflete em sua narrativa um contexto egípcio. Neste caso, então *šippōrā^h* talvez seja um nome teofórico egípcio.

Além de todos estes argumentos que parecem contribuir para a existência de um cenário simbólico mágico-religioso egípcio no presente texto, deve-se observar que “Zípora parece ter usado magia para afastar o perigo mortal que ameaçava o seu marido, Moisés”.⁴⁴⁷ E tal ritual mágico-religioso lembra uma prática correspondente realizada

⁴⁴³ COOGAN, Michael D. *The Oxford History of the Biblical World*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1998, p.65.

⁴⁴⁴ ALLEN, James P. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p.9.

⁴⁴⁵ STUART, Douglas K. *Exodus*, p.67.

⁴⁴⁶ BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol.12]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003, pp.443-444.

⁴⁴⁷ MARSMAN, Hennie J. *Women in Ugarit & Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Leiden, Brill, 2003, p.558. Sobre o ato mágico de Zípora, veja ainda: FOKKELMAN, J. P. *Êxodo*. In: ALTER, Robert & KERMODE, Frank. [Orgs.]. *Guia Literário da*

pela deusa Ísis.⁴⁴⁸ Aliás, notemos na tabela abaixo as semelhanças existentes entre a narrativa de Êx 4:24-26 e o Mito Egípcio de Ísis e Osíris.⁴⁴⁹

Êxodo 4:24-26	O Mito Egípcio de Ísis e Osíris
²⁴ E aconteceu que, no caminho, na estalagem, e encontrou-o YHWH, e procurou matá-lo.	O deus egípcio Seth procura matar Osíris, o irmão-marido da deusa Ísis, e consegue fazê-lo, colocando o seu corpo dentro de um grande baú e arremessando-o ao rio Nilo.
²⁵ E tomou Zípora (<i>šippōrāh</i> , “pássaro fêmea de Rá”?) uma pedra e cortou o prepúcio do seu filho e tocou (com ele) <i>aos seus pés</i> (<i>lāraḡlāyw</i> , um possível eufemismo para o “órgão genital”, cf. Dt 28:57; Is 7:20; e Ez 16:25. A referência é a Moisés/Gerson?) e disse: “Certamente, esposo de sangue tu és para mim”.	Ísis (a conhecedora do nome secreto de Rá) se transforma em um “pássaro fêmea” (ou aparece de forma híbrida, conservando o corpo feminino e as asas de um pássaro) e, às vezes, é representada como uma ave que paira sobre Osíris (ou sobre a sua genitália), tentando ressuscitá-lo. O objetivo principal da ressurreição é a revivificação do órgão genital de Osíris e a consequente fecundação de Ísis, o que acaba ocorrendo posteriormente, e de cuja relação nasce Hórus.
²⁶ E (YHWH) se afastou (como se fosse um ser demoníaco) <i>dele</i> (ou “dela”, <i>mimmēnnāh</i> , segundo o Pentateuco Samaritano), então ela disse: “Esposo de sangue”, por causa da circuncisão.	Ísis escapa de várias emboscadas armadas pelos espíritos malignos que estavam a serviço de Seth. (Ísis era a deusa da cura e também era conhecida por expulsar os demônios por meio de sua magia).

Esse quadro demonstra que a história sobre o “o esposo de sangue” apresenta várias nuances de “uma versão modificada do mito egípcio de Ísis e Osíris”.⁴⁵⁰ Além disso, há também várias semelhanças entre a fuga de Moisés do Egito em direção a Midiã e o seu posterior retorno e apresentação diante do Faraó (Êx 2:11-22; 3:10; 4:18-5:1) e o conto egípcio conhecido como *A História de Sinuhe*. É importante mencionarmos aqui o paralelismo entre essas duas histórias, uma vez que a passagem

Bíblia, p.75; BRENNER, Athalya. *A Mulher Israelita: Papel Social e Modelo Literário na Narrativa Bíblica*. [Trad. Sylvia Márcia K. Belinky]. São Paulo, Paulinas 2001, pp.101-102.

⁴⁴⁸ JEFFERS, Ann. *Magic and Divination in Ancient Israel*, p.636.

⁴⁴⁹ Os trechos extraídos do Mito de Ísis e Osíris foram selecionados e adaptados a partir de várias informações encontradas em: PARDES, Ilana. *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp.79-97; PARDES, Ilana. *Freud, Zipporah, and The Bridegroom of Blood: National Ambivalence in the Bible*. In: GINSBURG, Ruth [Ed.] et alii. *New Perspectives on Freud's Moses and Monotheism*. Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co., 2006, pp.149-163; MELLA, Federico A. Arborio. *O Egito dos Faraós: História, Civilização, Cultura*. [Trad. Décio Tadeu Orlandi]. São Paulo, Hemus Editora, 1998, pp.39-44; BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: Histórias de Deuses e Heróis*. [Trad. David Jardim Júnior]. Rio de Janeiro, Ediouro, 1999, pp.345-347.

⁴⁵⁰ PARDES, Ilana. *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*, pp.89-90.

ora em estudo está situada na interseção de ambas. Portanto, observemos algumas semelhanças entre Moisés e Sinuhe no quadro abaixo:⁴⁵¹

O Moisés do Êxodo	A História de Sinuhe
Moisés foge do Egito temendo a sentença de morte de Faraó por matar o oficial egípcio (Êx 2:11-15).	Sinuhe foge do Egito temendo a ira de Faraó sobre os acontecimentos acerca do assassinato de seu predecessor, o Rei Amenemhet I.
Moisés vive entre os pastores seminômades de Midiã, casando-se com uma filha do sacerdote de Midiã (Êx 2:16-22).	Sinuhe leva a vida como um beduíno que habita em tendas na região da Síria-Canaã, onde ele é acolhido por um líder amistoso e se casa com a sua filha mais velha.
Por instrução divina, Moisés retorna ao Egito para estar diante de Faraó (Êx 3:10; 4:18-5:1).	Pela orientação de Faraó, Sinuhe retorna ao Egito para permanecer diante de seu soberano.

De forma geral, percebemos que Êx 4:24-26 é uma interpolação no *corpus* de todo o capítulo de Êxodo 4, e, pelo que pudemos notar, o texto passou por um sofisticado processo de elaboração, segundo o qual, a antiga divindade (“demônio”?) teve os seus traços posteriormente compartilhados por YHWH. Provavelmente a passagem estudada teve a sua origem em costumes nômades, segundo os quais a cor vermelha do sangue seria possuidora de propriedades exorcísticas, capazes de afastar os maus espíritos. É possível que originalmente esse texto estivesse descrevendo um ritual de iniciação ao casamento que, posteriormente, foi visto pela tradição como uma explicação para a

⁴⁵¹ Quadro adaptado de: HOFFMEIER, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1996, p.144. Semelhanças entre Moisés e Sinuhe são mencionadas por vários outros autores, como, por exemplo: BRETTLER, Marc Zvi, ENNS, Peter & HARRINGTON, Daniel J. *The Bible and the Believer: How to Read the Bible Critically and Religiously*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2012, p.152; PROVAN, Iain, LONG, V. Philips & LONGMAN III, Tremper. *A Biblical History of Israel*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2003, p.127; ALLEN, James P. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p.285; KIRSCH, Jonathan. *Moses: A Life*. New York, Random House LLC, 2009, p.357; CORWIN, Carol. *The Prophet and the Pharaoh*. Bloomington, WestBow Press, 2011, pp.53-56; WILSON, alan & BLACKETT, Baram. *Moses in the Hieroglyphs*. Bloomington, Trafford Publishing, 2006, pp.357-359; MATTHEWS, Victor H. & BENJAMIN, Don C. *Old Testament Parallels: Laws and Stories from Ancient Near East*. New Jersey, Paulist Press, 2006, pp.137-141; BANDSTRA, Barry L. *Reading the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible*. Wadsworth, Cengage Learning, 2009, p.120; SAILHAMER, John H. *Biblical Archaeology*. Grand Rapids, Zondervan, 1998, p.46; BROMILEY, Geoffrey W. *The International Standard Bible Encyclopedia*. [Volume: One | A-D]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1986, pp.417-418; STEFON, Matt. [Ed.]. *Judaism: History, Belief, and Practice*. [The Britannica Guide to Religion]. New York, Britannica Educational Publishing / Rosen Educational Services, LLC, 2012, p.268; ARNOLD, Bill T. & BEYER, Bryan. [Eds.]. *Readings from the Ancient Near East: Primary Sources for the Old Testament Study*. Grand Rapids, Baker Academic, 2002, p.76. Para obter um relato mais detalhado da História de Sinuhe, veja: PRITCHARD, James B. [Ed.]. *ANET*. New Jersey, Princeton University Press, 1955, pp.18-22.

prática da circuncisão.⁴⁵² Seja como for, isto significa que Israel introduziu elementos simbólicos mágico-religiosos pré-israelitas em sua história (principalmente egípcios), adaptando-os à sua religião monoteísta, que, no presente texto, também é teologicamente *ambivalente*, pois retrata YHWH, que é um Ser essencialmente bom, com traços também “negativos” (isto é, “demoníacos”).⁴⁵³

Em suma, a leitura que fizemos de alguns trechos selecionados do capítulo 4 de Êxodo nos mostrou que tais narrativas exodianas empregaram em seus relatos (ainda que de forma modificada) uma linguagem marcada pelo simbolismo mágico-religioso, sobretudo, egípcio. Os vários dados coletados e mencionados acima têm o efeito cumulativo de demonstrar a familiaridade do narrador bíblico com a cultura egípcia.⁴⁵⁴

4.2.5. A Vara se Transforma em Crocodilo (Êxodo 7:8-13)

Êxodo 7:8-13 (TM)	Êxodo 7:8-13 (Tradução)
<p>⁸ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאַל־אַהֲרֹן לֵאמֹר: ⁹ כִּי יִדְבֹּר אֲלֵכֶם פֶּרְעֹה לֵאמֹר תֵּנוּ לָכֶם מוֹפֶת וְאָמַרְתָּ אֶל־אַהֲרֹן קַח אֶת־מִטְּבֶךָ וְהִשְׁלֵךְ לִפְנֵי־פֶרְעֹה יְהִי לְתַנִּין: ¹⁰ וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל־פֶּרְעֹה וַיַּעֲשׂוּ כֹן כַּאֲשֶׁר צֻוָּה יְהוָה וַיִּשְׁלֹךְ אַהֲרֹן אֶת־מִטְּבֹהוּ לִפְנֵי פֶרְעֹה וּלְפָנֵי עֲבָדָיו וַיְהִי לְתַנִּין: ¹¹ וַיִּקְרָא גַם־פֶּרְעֹה לַחֲכָמָיו וּלְמַכְשָׁפִים וַיַּעֲשׂוּ גַם־הֵם חֲרָטְמֵי מִצְרַיִם בְּלַחְטֵיהֶם כֵּן: ¹² וַיִּשְׁלִיכוּ אִישׁ מִטְּבֹהוּ וַיְהִי לְתַנִּינִים וַיִּבְלַע מִטְּבֵה־אַהֲרֹן אֶת־מִטְּבֹתָם: ¹³ וַיִּיחַזֵּק לֵב פֶּרְעֹה וְלֹא שָׁמַע אֶל־הֵם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה:</p>	<p>⁸ E disse YHWH a Moisés e a Aarão, dizendo: ⁹ “Quando falar a vós Faraó, dizendo: Dai para vós mesmos um milagre; e dirás a Aarão: Toma a tua vara e lança-a diante da face de Faraó, e se tornará em crocodilo”. ¹⁰ E foi Moisés e Aarão ao Faraó, e fizeram assim, como ordenou YHWH; e lançou Aarão a sua vara diante da face de Faraó e diante da face de seus servos, e se tornou em crocodilo. ¹¹ E chamou também Faraó aos sábios, e aos que enfeitçam; e aos magos do Egito, e fizeram também eles o mesmo com os seus encantamentos. ¹² E lançaram cada um a sua vara, e se tornaram crocodilos; mas engoliu a vara de Aarão as varas deles. ¹³ E se tornou forte o coração de Faraó, e não ouviu a eles, como havia dito YHWH.</p>

Esta breve passagem de Êxodo nos apresenta várias questões filológicas

⁴⁵² Cf. BJ, p.111, nota i.

⁴⁵³ Para saber mais sobre esses traços ambivalentes de Deus na Bíblia Hebraica, veja: KILPP, Nelson. *Os Poderes Demoníacos no Antigo Testamento*. In: VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de Demonologia*. São Paulo, Fonte Editorial, 2011, pp.54-55,61.

⁴⁵⁴ SARNA, Nahum M. *Exodus, Book of*. In: FREEDMAN, David Noel. [Ed.]. *ABD*. [Vol.2]. New York, Doubleday, 1992, p.698.

importantes:

(1) Em Êx 7:8, o waw consecutivo seguido da forma verbal na 3ª pessoa do singular do qal, וַיֹּאמֶר (*wayyōmer*), “e disse”, aparece no Pentateuco Samaritano (V séc. a.e.c.) de forma ligeiramente diferente como וַיִּדְבֹּר (*wayəḏabbēr*), “e falou”.⁴⁵⁵

Todavia, esta pequena variante textual não altera a nossa compreensão do texto.

(2) Já com relação a Êx 7:9, cinco observações devem ser feitas.

Em primeiro lugar, o pronome na 2ª pessoa do plural, “vós”, que aparece nas palavras de Faraó: לָכֶם תַּנִּי (*tanû lākem*), “dai para vós mesmos”, aparece na LXX na 1ª pessoa do plural, como δότε ἡμῖν (*dóte hēmin*), “dai-nos”, ou “dai para nós”.⁴⁵⁶ O Targum Jonatan (II séc. a.e.c.) também segue a LXX em sua versão aramaica do texto, trazendo “dai-nos”.⁴⁵⁷ Já a Versão Siríaca, Peshitta (II séc. e.c.), traz o pronome na primeira pessoa do singular, *lj*, “me”, isto é, “dai-me”.⁴⁵⁸ Por fim, o Targum Ônqelos (II séc. a.e.c.) não traz nenhum complemento pronominal aqui.⁴⁵⁹ Esta grande divergência pronominal é bastante significativa para o nosso estudo, pois nos permite apresentar, pelo menos, algumas distintas interpretações ao texto. Primeira, o TM apresenta um pronome reflexivo ou um “dativo ético”,⁴⁶⁰ dando a entender com isso que Faraó desejava que Moisés e Aarão apresentassem algum sinal como prova de que eram, de fato, credenciados como mensageiros de Deus.⁴⁶¹ Aliás, baseando-se no texto hebraico e tendo este sentido em mente, a Bíblia de Jerusalém oferece aqui a seguinte

⁴⁵⁵ Cf. a nota crítica, em: ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. [Eds.]. *BHS*, p.95.

⁴⁵⁶ Cf. RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, 2004.

⁴⁵⁷ ETHERIDGE, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus*. Vol.1. New Jersey, Gorgias Press LLC, 2005, p.460.

⁴⁵⁸ DURHAM, John I. *Exodus*. Vol.3. [WBC]. Waco, Word Books, Publisher, 1987, p.89.

⁴⁵⁹ DRAZIN, Israel & WAGNER, Stanley M. *Onkelos: On the Torah: Understanding the Bible Text. Exodus*. Jerusalem, Gefen Publishing House, 2006, p.37.

⁴⁶⁰ HYATT, J. Philip. *Exodus*. [NCBC], p.104. Waltke e O'Connor explicam o “pronome reflexivo” ou “dativo ético” da seguinte forma: “Este termo significa que uma pessoa que não seja o sujeito ou o objeto está interessada na questão, mas ‘o carimbo da construção semítica é a identidade da pessoa gramatical do sujeito do verbo com a do pronome sufixado à preposição’”. Em seguida, estes mesmos autores observam ainda que a noção reflexiva do pronome deve ser traduzida como “mesmo”. (Cf. WALTKE, Bruce K. & M. O'CONNOR. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Eisenbrauns Inc., 1990, p.208).

⁴⁶¹ KALISCH, M. *A Historical and Critical Commentary of the Old Testament with a New Translation: Exodus*. London, Longman, Brown, Green and Longmans, 1855, p.113. Apesar de antigo, esse comentário histórico-crítico de Êxodo escrito por Marcus Kalisch contém valiosas informações, sendo altamente recomendável a sua consulta.

tradução: “Apresentai um prodígio *em vosso favor*”.⁴⁶² Segunda, a LXX e o Targum Jonatan, ao apresentarem o pronome na primeira pessoa do plural, “nós”, podem estar trazendo consigo um tom de desafio, como se Faraó estivesse dizendo a Moisés e a Aarão: “Dêem a mim e aos meus magos um sinal”. Terceira, a Versão Siríaca, ao apresentar o pronome na primeira pessoa do singular, “me”, assim como no caso anterior, também pode trazer consigo um tom de desafio, mas, dessa vez, estritamente pessoal, como se o Faraó estivesse dizendo: “Me dêem um sinal”. Finalmente, a ausência de um complemento pronominal no Targum Ônqelos não nos permite fazer maiores considerações a respeito.

Em segundo lugar, encontramos em Êx 7:9 o substantivo masculino מוֹפֵת (*môpēṭ*), que significa “ato maravilhoso, maravilha, sinal miraculoso, prodígio”⁴⁶³ e que ocorre novamente em Êx 7:3;⁴⁶⁴ 11:9; Dt 13:2; 1 Rs 13:3; Ez 12:2,11; Jl 3:3; Zc 3:8 referindo-se sempre a um “sinal miraculoso”. Em Êx 7:9 este vocábulo aparece seguido de acréscimos tanto no Pentateuco Samaritano, quanto na LXX.⁴⁶⁵ O primeiro, depois de מוֹפֵת (*môpēṭ*) acrescenta אוֹת אוֹ (’ôṭ ’ô), “ou sinal”.⁴⁶⁶ Já a segunda, depois de σημεῖον (*sēmeion*), “um sinal, uma marca, um símbolo”,⁴⁶⁷ traz ἢ τέρας (*ē téras*), “ou prodígio (sinal, maravilha)”.⁴⁶⁸ O texto de Dt 13:2, por sua vez, traz essas expressões juntas, tanto no TM, אוֹת אוֹ מוֹפֵת (’ôṭ ’ô môpēṭ), quanto na LXX, σημεῖον ἢ τέρας (*sēmeion ē téras*), ambas significando “um sinal ou prodígio”. O uso das conjunções alternativas hebraica e grega (’ô/ē), neste contexto, aponta para o caráter intercambiável dos significados dos substantivos que os acompanham.

Em terceiro lugar, em Êx 7:9, ocorre a expressão מַטֵּה (*maṭṭēḡā*), “tua vara”

⁴⁶² Cf. a nota em: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Ed. Paulus, 1995, p.114. Os itálicos são nossos.

⁴⁶³ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.169. Cf. também: BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.68.

⁴⁶⁴ Segundo Dykstra e Myers, “a fórmula ’otot umopheṭim, sinais e maravilhas” (que ocorre, por exemplo, em Êx 7:3) é uma referência aos “milagres ou ações mágicas” que são realizados diante do Faraó e dos seus magos a fim de mostrar-lhes o poder de YHWH. (Cf. DYKSTRA, Laurel & MYERS, Ched. [Eds.]. *Liberating Biblical Study: Scholarship, Art, and Action in Honor of the Center and Library for the Bible and Social Justice*. [Vol. One]. Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2011, p.45).

⁴⁶⁵ Cf. a nota crítica, em: ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. [Eds.]. *BHS*, p.95.

⁴⁶⁶ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden, Brill, 1985, p.135.

⁴⁶⁷ LIDDEL, H. G. & SCOTT, R. *IGEL*, p.727.

⁴⁶⁸ Idem, *Ibidem*, p.800.

(referindo-se à vara de Aarão), que aparece de forma semelhante nos Targumim Ônqelos e Jonatan.⁴⁶⁹ Já a LXX traz apenas o vocábulo ῥάβδον (*rhábdon*), “vara”, sem o acompanhamento do pronome possessivo. Posteriormente, faremos outras observações sobre este objeto.

Em quarto lugar, verificamos também em Êx 7:9 a forma verbal יהי (yehi), “se tornará”, que é derivada da raiz יהי (hyh), “tornar-se, acontecer, ocorrer, ser, haver, ter” e que aparece prefixada pela conjunção “e” no Pentateuco Samaritano, na LXX, na Versão Siríaca e na Vulgata.⁴⁷⁰ E, no que se refere particularmente ao Pentateuco Samaritano, Durham comenta que este “acrescenta um *waw* especial ao יהי do TM, para dar “[o sentido de] então, imediatamente ela irá se transformar em ...”.⁴⁷¹

Por fim, em quinto lugar, Êx 7:9 apresenta o substantivo masculino singular, תנין (*tannîn*), que aparece novamente no singular em Êx 7:10 e outra vez no plural, תנינים (*tannînîm*), em Ex 7:12. A LXX traz o termo mitológico δράκων (*drákōn*), “dragão”, no singular, em Êx 7:9,10 e o plural δράκοντες (*drákontes*), “dragões”, em Êx 7:12. O Targum Ônqelos traz “serpente” (Êx 7:9,10) e “serpentes” (Êx 7:12). E o Targum Jonatan traz “serpente-basilisco” (Êx 7:9), “basilisco” (Êx 7:10) e “basiliscos” (Êx 7:12).⁴⁷² O caráter polissêmico de *tannîn* tem suscitado entre os estudiosos as mais variadas opiniões sobre o seu significado. Para Landes, Fohrer, Holladay, Brown, Driver e Briggs, a palavra significa principalmente “monstro marinho, dragão marinho, dragão, serpente”.⁴⁷³ Já Cassuto, Chouraqui, Clements, Cole e ’Even-Šōšān mostram uma predileção pela tradução “crocodilo”.⁴⁷⁴ Gesenius e Schökel aceitam traduzir

⁴⁶⁹ Cf. DRAZIN, Israel & WAGNER, Stanley M. *Onkelos: On the Torah: Understanding the Bible Text*. Exodus, p.37; ETHERIDGE, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus*, p.460.

⁴⁷⁰ Cf. a nota crítica, em: ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. [eds.]. *BHS*, p.95.

⁴⁷¹ DURHAM, John I. *Exodus*, p.89. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁴⁷² O Targum Jonatan traz um longo acréscimo a Êx 7:9. Depois de referir-se à “serpente-basilisco”, esse Targum prossegue, em tom explicativo: “pois todos os habitantes da terra ouvirão a voz do grito de Mizraim quando Eu esmagá-los, assim como todas as criaturas ouviram o grito da serpente quando foi feita nua no princípio”. (Cf. ETHERIDGE, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus*, p.460).

⁴⁷³ Cf. LANDES, George M. *Op.Cit.*, p.40; FOHRER, Georg. *HADOT*. Berlin/London, Walter de Gruyter, 1971, p.303; HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, E. J. Brill, 1988, p.392; BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.1072.

⁴⁷⁴ Cf. DURHAM, John I. *Exodus*, p.89; CHOURAQUI, André. *Nomes (Êxodo)*. Rio de Janeiro, Imago, 1996, pp.109-111; CLEMENTS, Ronald E. *Exodus*. [CBC]. Cambridge, Cambridge University Press,

tannîn como “crocodilo”, admitindo inclusive a associação simbólica existente entre este animal e o Egito, mas optam por interpretar esse vocábulo com esse sentido apenas em outras passagens bíblicas, tais como, Sl 74:13,14; Is 51:9; Ez 29:3; 32:2.⁴⁷⁵ Curiosamente, na primeira vez que Moisés lança a sua vara ao chão (Êx 4:3), o texto hebraico diz que ela se transforma em uma נָחָשׁ (*nāḥāš*), “serpente”, e não em תַּנִּין (*tannîn*), “crocodilo”, conforme a tradução que demos para o termo em Êx 7:9,10,12.⁴⁷⁶ Segundo Childs, *tannîn* e *nāḥāš* devem ser vistos como vocábulos sinônimos, os quais, no contexto dos capítulos 4 e 7 de Êxodo devem ser traduzidos, ambos, como “serpente”.⁴⁷⁷ Ora, normalmente a diferença entre o uso de *nāḥāš* (Êx 4:3) e *tannîn* (Êx 7:9,10,12) é explicada basicamente de duas formas. Primeira, os termos *nāḥāš* e *tannîn*, embora sejam evidentemente distintos, fazem referência a um mesmo animal, isto é, à “serpente”. Já os adeptos da Hipótese Documentária⁴⁷⁸ argumentam que Êx 4:3 e Êx 7:9,10,12 são textos que pertencem a duas tradições literárias distintas. Enquanto o

1972, p.44; COLE, R. Alan. *Êxodo: Introdução e Comentário*. São Paulo, Vida Nova / Mundo Cristão, 1990, pp.85-86; 'EVEN-ŠOŠĀN, 'Avrahām. *Hammilōn Heḥādāš*. keref š'lišī. [Qof-Tav]. Y'rūšālayim, hōšā'at qiryat-sēfer, 1997, p.1464.

⁴⁷⁵ GESENIUS, H. W. F. *GHCLOT*. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.869; SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo, Paulus, 1997, p.706.

⁴⁷⁶ É curioso notar que no hebraico moderno usa-se a expressão popular דִּמְיוֹת-תַּנִּין (*dīm'ōt-tannîn*), “lágrimas de crocodilo”. (Cf. BEREZIN, Rifka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo, Edusp, 2003, p.672).

⁴⁷⁷ CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2004, p.128. Dozeman, ao explicar a diferença existente entre *nāḥāš* e *tannîn*, apresenta uma interpretação bastante original. Segundo ele, ambos os termos se referem a serpentes, mas de espécies diferentes. Ou seja, *nāḥāš* refere-se à “serpente da terra”, enquanto *tannîn* é uma alusão ao “dragão do mar”. (Cf. DOZEMAN, Thomas B. *Commentary on Exodus*. [Eerdmans Critical Commentary]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p.212). Entretanto, Chouraqui e Cole rebatem essa hipótese proposta por Dozeman, ao fazerem os seus comentários sobre o termo *tannîn*. Segundo Chouraqui, “é certo que a palavra não especifica de que animal se trata: um monstro fluvial ou marinho, ou ainda um réptil terrestre”. (Cf. CHOURAQUI, André. *Nomes (Êxodo)*, pp.109,110). E Cole acrescenta: “*tannîn* [...] pode ser [...] um pequeno crocodilo; possivelmente um lagarto terrestre ou aquático de bom tamanho. Os israelitas nem sempre faziam distinções precisas no campo da história natural”. (Cf. COLE, R. Alan. *Êxodo: Introdução e Comentário*, pp.85-86).

⁴⁷⁸ Eis uma definição e um pequeno histórico da chamada *Hipótese Documentária*: “Teoria sobre as origens e composição do Pentateuco. Esta hipótese surgiu durante o século XVIII como resultado de novos métodos de estudo do texto [...]. Postula que em vez da autoria mosaica do Pentateuco, o livro atravessou um processo de composição durante séculos, nos quais várias fontes foram compiladas ao texto final [...]. Apenas no século XIX é que Julius Wellhausen, fundamentando-se na obra de K. H. Graf, reuniu não apenas a análise literária, mas também o esquema histórico para explicar as fontes, uma abordagem *religionsgeschichtliche*. A chave principal na reconstrução histórica foi a suposição de que os profetas eram os inovadores da religião monoteísta e que os sacerdotes com as práticas cultuais vieram após os profetas e suas demandas éticas. Wellhausen identificou quatro fontes em sua ordem histórica: Javista (J), Eloísta (E), Deuteronomista (D) e Sacerdotal (P). Essas fontes são comumente chamadas de JEDP”. (Cf. PATZIA, Arthur G. & PETROTTA, Anthony J. *Dicionário de Estudos Bíblicos*. [Trad. Pedro Wazen de Freitas]. São Paulo, Editora Vida, 2003, pp.50-51).

primeiro pertence à tradição javista (J), o segundo pertence à tradição sacerdotal (P).⁴⁷⁹ Somos propensos a entender Êx 4:1-5 e Êx 7:8-13 como dois textos semelhantes em sua estrutura, mas não idênticos, uma vez que ambos descrevem a execução de sinais mágico-religiosos tipicamente egípcios com a utilização de dois animais distintos, mas, ao mesmo tempo, emblemáticos do Egito, a serpente (*nāḥāš*) e o crocodilo (*tannîn*). Dito de outra maneira, Êx 7:8-13 não seria, segundo entendemos, uma releitura de Êx 4:1-5, mas um relato completamente diferente daquele, com o qual compartilha, todavia, alguns elementos em comum.

A nossa opção por esta hipótese se deve às seguintes diferenças observadas entre Êx 4:1-5 e Êx 7:8-13, textos estes que possuem um paralelismo temático com relação ao relato milagroso da vara que se transforma em um ser vivo:

Êxodo 4:1-5	Êxodo 7:8-13
A vara é <i>de Moisés</i> .	A vara é <i>de Aarão</i> .
<i>Moisés</i> lança a vara ao chão.	<i>Aarão</i> lança a vara ao chão.
A vara se transforma em <i>nāḥāš</i> (“serpente”).	A vara se transforma em <i>tannîn</i> (“crocodilo”).
<i>Moisés</i> é o protagonista da cena.	<i>Aarão</i> é o protagonista da cena.
Não há audiência no ato simbólico mágico-religioso realizado por <i>Moisés</i> .	<i>Faraó e os seus magos compõem a audiência</i> do ato simbólico mágico-religioso realizado por <i>Aarão</i> .
O ato realizado por <i>Moisés</i> é apenas uma amostra do que ocorreria depois.	O ato realizado por <i>Aarão</i> se torna uma disputa com os magos de <i>Faraó</i> .

Entretanto, para Keil e Delitzsch, o emprego de *nāḥāš* em um texto e de *tannîn* em outro não indica que há dois registros distintos. Segundo estes autores:

Esta diferença não mostra que houve dois registros distintos, mas pode ser explicada pelo fato de que o milagre realizado diante de Faraó tinha um significado diferente daquele que atestou a divina missão de Moisés na presença de seu povo.⁴⁸⁰

Apesar do argumento de Keil e Delitzsch, compreendemos que Êx 4:1-5 e Êx 7:8-13 conservam dois relatos distintos sobre a vara que se transforma em um ser vivente.

⁴⁷⁹ Cf. RAD, Gerhard Von. *Old Testament Theology*. Vol.I. [The Old Testament Library]. Louisville, Westminster John Knox Press, 2001, pp.289-296.

⁴⁸⁰ KEIL, C. F. & DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*. Vol.I. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p.476.

Mais adiante, explicaremos a diferença entre estes dois relatos com maiores detalhes.

(3) No que diz respeito a Êx 7:10, há uma consideração a ser feita. O TM traz a preposição לְ (ʿel), a qual indica “movimento a ou até uma pessoa ou lugar”.⁴⁸¹ No presente caso, o texto diz que “Moisés e Aarão foram a Faraó”. Já a LXX traz aqui a preposição ἐναντίον (*enantíon*), que pode significar tanto “na presença de, diante de”, como também pode ter o sentido hostil de “contra”.⁴⁸² Finalmente, o Pentateuco Samaritano tem aqui o idiomatismo hebraico na forma construta plural, לְפָנֵי (*līp̄nē*), literalmente “diante das faces de”.⁴⁸³

(4) Com relação a Êx 7:11, existem quatro vocábulos que merecem a nossa atenção.

O primeiro deles é o adjetivo plural חֲכָמִים (*ḥākāmīm*), “sábios”. Segundo o *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, a raiz חִכַּן (*ḥkm*) significa “acumular conhecimento”.⁴⁸⁴ A LXX verte *ḥākāmīm* por σοφιστὰς Αἰγύπτου (*sophistàs Aigýptou*), “sábios do Egito”. Já o Targum Jonatan traz a palavra *Hachemitas*.⁴⁸⁵ A nosso ver, essa referência feita aos *Hachemitas* no Targum Jonatan pode ser uma alusão aos *Hāšīmī*, nome dado a um clã de Banu Hashim, quem, por sua vez, foi o bisavô do profeta Maomé.⁴⁸⁶ Nesse caso, então, como o Targum Jonatan foi escrito aproximadamente no II séc. a.e.c.⁴⁸⁷ sendo, portanto, muito anterior à época em que viveu o bisavô de Maomé, logo, nós teríamos então nesta passagem do Targum um elemento anacrônico, pois algum copista deve ter inserido em época bem posterior este dado no texto. Desse modo, a inclusão de tal termo pode ter sido influenciada por questões ideológicas de rivalidade entre grupos, uma vez que os *Hachemitas* são

⁴⁸¹ DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.39.

⁴⁸² LIDDEL, H. G. & SCOTT, R. *IGEL*, p.258.

⁴⁸³ Cf. a nota crítica, em: ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. (eds.). *BHS*, p.96.

⁴⁸⁴ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*. [Based on the Commentaries of Samson Raphael Hirsch]. Jerusalem, Feldheim Publishers, 1999, p.80. Segundo Koehler e Baumgartner, a raiz חִכַּן (*ḥkm*) significa especialmente “conhecer” e aqui nesse contexto faz referência aos “sábios” de Faraó e do Egito. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: ח-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, pp.313-314).

⁴⁸⁵ ETHERIDGE, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus*, pp.460,461.

⁴⁸⁶ ‘AZZĀM, ‘Abd al-Rahmān. *The Life of the Prophet Muhammad*. Leicester, International Islamic Publishing House, 1987, p.8.

⁴⁸⁷ COHN-SHERBOK, Dan. *A Concise Encyclopedia of Judaism*. Oxford, Oneworld Publications, 1998, p.146.

identificados de forma negativa, segundo o Targum Jonatan, com os magos que enfrentaram Moisés e Aarão com as suas magias.

O segundo termo, מְכַשְׁפִּים (*mkaššəpîm*), “feiticeiros” é derivado da raiz verbal כָּשַׁף (*kšp*), cujo significado básico é “praticar a feitiçaria”.⁴⁸⁸ Ao que parece, essa raiz traz consigo a ideia de “enfeitiçar, assegurar obediência através da astúcia” e, portanto, está ligada aos conceitos de “usar imagens a fim de controlar” (Êx 7:11; Dt 18:10; Sl 140:4) e também “mago, feiticeira” (Êx 22:17).⁴⁸⁹ A LXX traz no lugar de *mkaššəpîm* o substantivo φαρμακοὺς (*pharmakouís*), “magos, bruxos”. Esse vocábulo tem relação, por exemplo, com o verbo φαρμακάω (*pharmakāō*), “delirar” (por envenenamento), com o substantivo feminino φαρμακεία (*pharmakeía*), “emprego de medicamentos, medicamento” e também com o substantivo masculino φαρμακεύς (*pharmakeûs*), “aquele que prepara remédios, envenenador, mago, feiticeiro”.⁴⁹⁰ O nosso termo português “farmácia” tem origem nessa terminologia grega.

O terceiro termo que merece a nossa consideração, aparece na expressão מְכַשְׁפֵּי חַרְטֻמֵּי מִצְרָיִם (*ḥarṭummê mišrāyím*), “magos do Egito”. Há muita disputa em torno da origem e do significado do substantivo *ḥarṭummê*, que aparece na forma construta e o qual traduzimos como “magos de”. Segundo o *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, o vocábulo *ḥarṭummîm* é derivado da raiz verbal חָרַט (*ḥrt*), cujos significados são “esculpir (gravar), entalhar de forma escrita”. Este mesmo dicionário ainda afirma que esse termo tem relação com os seguintes significados: 1. “Gravura, escultura” (Êx 32:4,16); 2. “Decifreadores de escrita” (Gn 41:8; Êx 7:11); e 3. “Bolsa, recipiente esculpido” (2 Rs 5:23).⁴⁹¹ De acordo com Gesenius, o vocábulo מְכַשְׁפֵּי חַרְטֻמֵּי

⁴⁸⁸ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. [ל-כ]. Vol.IV. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p. 470. Cf. Também: HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*, p.166.

⁴⁸⁹ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, p.125. Ao falar sobre a raiz כָּשַׁף (*kšp*), Horsnell faz questão de lembrar que “a Magia (feitiçaria ou bruxaria) era comum no Antigo Oriente Médio e inseparável da prática da religião” e, portanto, “a singularidade da fé israelita no contexto do Antigo Oriente Médio é demonstrada por esta tentativa legal, deuteronomica e profética de erradicar a magia da prática da religião”. (Cf. HORSNELL, Malcolm J. A. כָּשַׁף. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.2 | כ-ז]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, pp.735-738).

⁴⁹⁰ PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1976, p.607.

⁴⁹¹ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, p.89. Veja ainda: ZUCK, Roy B. *The Practice of Witchcraft in the Scriptures*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.128. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 1971, p.354.

(*ḥarṭummîm*) significa “escribas sagrados”. Ele acredita que essa palavra seja de origem hebraica, mas também admite a possibilidade do vocábulo ser um empréstimo de uma palavra egípcia.⁴⁹² Jastrow, que concorda com a opinião de Gesenius nesta última questão, afirma que *ḥarṭummîm* provavelmente é uma adaptação do termo egípcio *ḥer-tum*, “encantador, mago”.⁴⁹³ Esta também é a opinião adotada no presente trabalho. Childs observa que a maioria dos egiptólogos entende que o termo *ḥarṭummîm* seja derivado do egípcio *ḥr-tp*, “o chefe dos sacerdotes”, que em assírio se tornou *ḥarṭibi*.⁴⁹⁴ A LXX, no lugar de *ḥarṭummîm*, traz o substantivo ἐπαοιδὸν (*epaoidōn*), derivado de ἐπιδῆ (*epōdē*), “uma canção cantada para (ou sobre); um encantamento, feitiço, magia”.⁴⁹⁵ Ora, mas quem seriam esses *ḥarṭummê miṣrayim*, “magos do Egito”? Embora o TM, a LXX e o Targum Ônqelos mantenham silêncio sobre a identidade desses magos, contudo, o Targum Jonatan, o Fragmento de um Manuscrito de Qumrã e o Novo Testamento nos ajudam a responder a essa pergunta. Segundo o Targum Jonatan (Êx 7:11) e o Novo Testamento (2 Timóteo 3:8), os magos que enfrentaram Moisés e Aarão em Êxodo 7 se chamavam Janes e Jambres.⁴⁹⁶ Além dessas fontes, um fragmento de um manuscrito de Qumrã, conhecido pela sigla 4Q267

⁴⁹² GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*, p.304. O *ḥarṭôm* bíblico, tanto hebraico quanto aramaico, possui origem egípcia. (Cf. BOTTERWECK, Gerhard Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol.V]. [Trad. David Green]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986, p.177).

⁴⁹³ JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York, The Judaica Press, Inc., 1996, p.501. O termo *ḥarṭôm* também pode significar “Sacerdote adivinho”. (Cf. LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.531). Os *ḥarṭummîm* são vistos como “sacerdotes-adivinhos” no Egito (Gn 41:8,24; Êx 7:11,22; 8:3,14; 9:11) e na Babilônia (Dn 1:20; 2:2). (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ז]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, pp.352-353).

⁴⁹⁴ CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus*, p.128. Dozeman e Römer também concordam com a origem egípcia do hebraico *ḥarṭummîm*. Porém, Dozeman traduz o egípcio *ḥr-tp* como “chefe ritualista”, alegando que este era um título egípcio usado por aqueles que oficiavam os rituais de magia e adivinhação no Egito. Römer, por sua vez, traduz o termo egípcio como “sacerdote leitor-chefe”. Ele explica que esta palavra designava um sacerdote do alto escalão que estava encarregado das instruções do ritual de leitura egípcio. (Cf. DOZEMAN, Thomas B. *Commentary on Exodus*, p.212; RÖMER, Thomas C. *Competing Magicians in Exodus 7-9: Interpreting Magic in the Priestly Theology*. In: PORTER, Stanley E. [Ed.]. *Magic in the Biblical World: from the rod of Aaron to the ring of Solomon*, p.19).

⁴⁹⁵ LIDDEL, H. G. & SCOTT, R. *IGEL*, p.310. Estes autores ainda mencionam em seguida que esse termo ocorre nos escritos de Ésquilo (525/524-456/455 a.e.c.) significando “um encantamento para ou contra uma coisa”. (*Op.Cit.*, p.310).

⁴⁹⁶ Cf. ETHERIDGE, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus*, pp.460,461; ALAND, Kurt et al. [Ed.]. *GNT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001, p.729. Percebe-se em 2 Timóteo 3:8 que o apóstolo Paulo, ao mencionar os nomes de Janes e Jambres, está fazendo referência ao Targum Jonatan.

Documento de Damasco (CD-A) Frag.3 col.II,⁴⁹⁷ traz apenas o nome de um desses magos, mencionando “Janes e seu irmão”.⁴⁹⁸

Em Êx 7:11, encontramos ainda a expressão בְּלַהֲטֵהֶם (*bəlahāṭēhem*), “com suas magias”. Segundo Holladay, o termo לַהֲטִים (*lahāṭīm*) que está presente nesta expressão, significa “artes secretas, feitiçaria (magia)”,⁴⁹⁹ ou ainda “mistérios, encantamentos”.⁵⁰⁰ Ao que tudo indica, esse vocábulo é derivado da raiz לָהַט (*lhṭ*), “arder em chamas extensivamente, brilhar intensamente”. Essa raiz verbal tem relação com os seguintes significados: 1. “brilhar” (Gn 3:24); 2. “hipnotizar com instrumento brilhante” (Gn 25:30; Êx 7:11); e 3. “estar inflamado; raiva” (Sl 57:5).⁵⁰¹ O Targum Jonatan parece seguir o significado primário da raiz *lhṭ* (“arder em chamas extensivamente, brilhar intensamente”), pois, segundo ele, “Janes e Jambres, mágicos de Mizraim, fizeram o mesmo através de suas *queimas de adivinhação*”.⁵⁰²

(5) No que se refere a Êx 7:12, é relevante destacar a forma verbal וַיִּבְלַע (*wayyiblaʿ*), “e engoliu”. Temos aqui o verbo *bālaʿ*, “devorar, engolir”,⁵⁰³ o qual ocorre na 3ª pessoa singular do imperfeito da construção verbal qal com waw consecutivo. Em seu étimo, a raiz verbal בָּלַע (*blʿ*) significa “engolir completamente, cercar”, de onde derivam também os seguintes significados: 1. “Devorar” (Gn 24:65; Êx 3:20; Nm 16:30); 2. “Afundar” (Nm 4:20); 3. “Ser inacessível” (Sl 107:27); 4. “Subjugar” (Sl 55:10); e 5. “Calamidade impressionante” (Sl 52:6).⁵⁰⁴

(6) Em Êx 7:13 encontramos a forma verbal וַיִּחַזַּק (*wayyeḥēzaq*), “e se tornou forte”. Tal expressão, que aparece na 3ª pessoa singular do imperfeito do qal com waw

⁴⁹⁷ Esta sigla se lê assim: Manuscrito n° 267, pertencente ao Fragmento n° 3, da 2ª coleção do Documento de Damasco, Seção A, encontrado na 4ª Caverna de Qumrã.

⁴⁹⁸ MARTÍNEZ, Florentino García & TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls*. [Study Edition]. Vol.2. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000, p.1155.

⁴⁹⁹ HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*, p.173.

⁵⁰⁰ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.521. Veja também: LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.718.

⁵⁰¹ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, p.129.

⁵⁰² ETHERIDGE, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus*, pp.460,461. Os itálicos são nossos.

⁵⁰³ HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*, p.41.

⁵⁰⁴ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, p.27.

consecutivo, é derivada da raiz חזק (*hazq*), “ser (se tornar) forte, duro, forte”.⁵⁰⁵ Hyatt sugere que o verbo *yeḥzeq* seja traduzido simplesmente como “era/estava duro”, argumentando que não há nenhuma ideia reflexiva ou passiva nele.⁵⁰⁶

Assim, concluímos a análise filológica dos principais termos encontrados na passagem de Êx 7:8-13. Tal tipo de abordagem nos serviu preliminarmente de fundamento sobre o qual pudemos assentar a nossa tradução do texto ora em estudo. A seguir, faremos a análise de conteúdo de Êxodo 7:8-13.

Segundo Uwe Wegner, *análise de conteúdo* é o nome dado ao “passo exegético que visa esclarecer o significado do texto em seu todo e em seus detalhes”.⁵⁰⁷ Em outras palavras, trata-se de uma espécie de *comentário versículo por versículo* de Êx 7:8-13. Nesta análise (na qual acrescentaremos outros conteúdos além dos já mencionados anteriormente) descobriremos alguns elementos mágico-religiosos presentes em nosso texto e veremos como tais elementos interagem com o texto bíblico.

A passagem de Êx 7:8-13 está situada dentro da seção mais ampla de Êx 7:8-11:10, a qual é conhecida como “A Narrativa das Pragas”.⁵⁰⁸ Como o livro de Êxodo passou por um processo de edição, logo, Êx 7:8-13 introduz toda essa narrativa, apesar de não descrever uma praga, mas apenas um sinal.⁵⁰⁹ Neste contexto bíblico, Moisés e Aarão são vistos como dois “fazedores de milagres” e, neste aspecto em particular, se assemelham a Elias e Eliseu.⁵¹⁰

Em Êx 7:8 notamos a repetição da forma verbal אמר (*amar*), “disse...dizendo”, referindo-se à fala divina, algo que ocorre com frequência nas páginas da Bíblia Hebraica. E, dentre essas ocorrências, ela é empregada várias vezes para se referir à palavra proferida pelo próprio Deus quando está para introduzir alguma revelação. E esta revelação, por sua vez, é concedida às pessoas da mesma forma como alguém

⁵⁰⁵ HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*, p.100. Veja também: DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.253.

⁵⁰⁶ HYATT, J. Philip. *Exodus*, p.104.

⁵⁰⁷ WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo, Sinodal / São Paulo, Paulus, 1998, p.337. Esta definição, embora usada por Wegner com referência ao Novo Testamento, também é perfeitamente aplicável ao contexto da Bíblia Hebraica.

⁵⁰⁸ BARTON, John. *The Oxford Bible Commentary*. Oxford, Oxford University Press, 2001, p.73.

⁵⁰⁹ Idem, *Ibidem*, p.73. Cf. também: VOGELS, Walter. *Moisés e Suas Múltiplas Facetas: do Êxodo ao Deuterônimo*. [Coleção: Bíblia e História]. São Paulo, Paulinas, 2003, p.132.

⁵¹⁰ SCHMIDT, W. H. *Die Intention der Beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in Ihrem Kontext*. In: VERVENNE, M. *Studies in the Book of Exodus*. [Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium]. Vol.126. Leuven, Peeters Publishers, 1996, p.234.

transmite conhecimento a outrem, isto é, por meio da palavra falada.⁵¹¹

Segundo Westermann, a palavra divina assume várias formas ao longo da Bíblia Hebraica. Tais formas se dão, segundo ele, de acordo com a função que tal palavra divina desempenha na relação Deus-homem. Westermann classifica a palavra divina em três categorias, conforme o seu conteúdo:

a) O cerne da *palavra anunciadora* é a profecia, embora não exclusivamente, visto que ocorre também nos livros históricos. Anuncia, ora a salvação, ora o juízo, promessa agradável ou castigo rigoroso [...]. Promessa ou ameaça, a palavra anunciadora é multiforme nas expressões e nas proclamações [...]. b) A *palavra instrutiva*, ou seja, a Torah, tomada no sentido de instrução [...]. c) A *palavra cultual* de Deus situa-se no contexto de ação sagrada na presença da assembleia cultual, funcionando o sacerdote como intermediário da proclamação desta palavra.⁵¹²

A partir dessas categorias propostas por Westermann, podemos identificar a palavra divina encontrada em Êx 7:8-13 como *palavra anunciadora*. Isto é reforçado pelo contexto mais amplo de Êxodo, no qual vemos, por exemplo, que YHWH promete livramento para os hebreus da servidão egípcia (3:7-10), anuncia o juízo sobre o Egito (3:20) e também ameaça castigar severamente o Egito, caso este não o obedeça (7:3-5). Westermann ainda distingue o “falar” e o “agir” divino, como duas revelações distintas do mesmo Deus.⁵¹³ Segundo ele, “Deus fala na *teofania*” e “o Deus-redentor vem e aparece (na *epifania*) para socorrer o seu povo; o agir é um advento para dentro de situação aflitiva”.⁵¹⁴ Seja como for, a palavra divina dirigida aqui a Moisés e por ele retransmitida a Aarão (cf. Êx 7:1,2) aponta para “o produto de uma causa

⁵¹¹ HARRIS, R. Laird. (org.). *DITAT*, p.91.

⁵¹² WESTERMANN, Claus. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Ed. Academia Cristã Ltda, 2005, pp.26-31. Os itálicos são nossos. Veja também: SCHÖKEL, Luis Alonso. *O Antigo Testamento como Palavra do Homem e Palavra de Deus*. In: SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo, Editora Teológica, 2004, pp.19-34.

⁵¹³ WESTERMANN, Claus. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*, p.34.

⁵¹⁴ Idem, *Ibidem*, p.33. Os itálicos são nossos. Contudo, essa distinção proposta por Westermann parece-nos equivocada, pois os termos *epifania* e *teofania* são sinônimos nesse contexto. A palavra “epifania” (do grego *epifâneia*) significa “aparição, manifestação”. No presente caso, refere-se à “aparição ou manifestação divina”. Além disso, o termo “teofania” (do grego *theofâneia*) também se refere a uma “aparição ou manifestação divina”. (Cf. PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, pp. 223,265).

transcendental: o desejo de Deus de revelar a si próprio e a sua vontade aos homens”.⁵¹⁵ No caso de Êx 7:8-13, Deus se revela como uma divindade superior às divindades egípcias e sua vontade é dar-se a conhecer aos egípcios por meio do grandioso livramento que será proporcionado ao seu povo: “Saberão os egípcios que eu sou Iahweh, quando estender minha mão sobre o Egito e fizer sair do meio deles os filhos de Israel” (Êx 7:5).⁵¹⁶

Em Êx 7:9, YHWH, em Sua onisciência, já antecipa a Moisés e a Aarão o fato de que Faraó lhes pedirá um *milagre* (*môpēl*)⁵¹⁷ que os credencie como mensageiros enviados por ele. Todavia, este pedido feito por Faraó está subentendido no texto, uma vez que não aparece de forma explícita no contexto da perícopes.

Em seguida, YHWH esclarece que o milagre prestes a ser realizado será efetuado por meio de um objeto, uma *vara* (*matteḥ*). E esta vara não é de Moisés, mas sim de seu irmão, Aarão, pois o texto bíblico, ao referir-se a este último, usa o termo *matteḥā*, “tua vara”.⁵¹⁸

A “vara”, sobre a qual já falamos em nosso comentário sobre Êx 4:1-5, era um objeto extremamente importante dentro do contexto mágico-religioso egípcio. Além dela, observemos outros elementos que merecem destaque no texto que ora estamos estudando. Em Êx 7:9, Moisés, sob orientação divina, deve ordenar a Aarão que lance a sua vara (de Aarão) ao chão, pois a forma verbal *הִשְׁלֵךְ* (*hašlēk*) “lança (-a)” ocorre no imperativo. Esse episódio da vara que é “lançada” ao chão, como já vimos antes, possui um notável paralelo no contexto egípcio. O verbo egípcio correspondente para a palavra “lançar”, *shr*, “além de aparecer nos exorcismos mágicos e nos feitiços, também ocorre no texto de Apofis em referência aos magos que tomaram uma estatueta de cera de

⁵¹⁵ KAUFMANN, Yehezkel. *A Religião de Israel: Do Início ao Exílio Babilônico*, p.212.

⁵¹⁶ BJ. São Paulo, Ed. Paulus, 1985.

⁵¹⁷ Chouraqui, ao fazer menção do elemento miraculoso, menciona quatro vocábulos distintos, mas, ao mesmo tempo, aparentemente sinônimos. São eles: “sinal” (*ot*), “maravilha” (*mophet*), “extraordinário” (*pele*) e “milagre” (*ness*). (Cf. CHOURAQUI, André. *Os Homens da Bíblia*, p.230).

⁵¹⁸ Contudo, as fontes judaicas divergem sobre a identidade daquele que possuía a vara (ou cajado). O Zôhar (séc. XIII) afirma que tanto Moisés quanto Aarão tinham o seu próprio cajado. Já Abraham Ibn Ezra (1089-1164) declara que havia um só cajado, o de Moisés. Aarão o pedia emprestado quando se fazia necessário. Por fim, Itzhak Ben Lejudah Abravanel (1437-1508) comenta que Moisés e Aarão tinham os seus próprios cajados, mas Aarão usou ambos, o seu próprio cajado e o de Moisés. (Cf. MILLER, Chaim. *O Livro de Êxodo*. São Paulo, Maayanot, 2009, p.41). Keil e Delitzsch concordam com Ibn Ezra, afirmando que havia apenas um único cajado, o de Moisés. (Cf. KEIL, C. F. & DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*, pp.475-476).

Apofis e *shr* ‘lançaram-(na) para abaixo’”.⁵¹⁹

Além disso, Êx 7:9 ainda nos diz que a vara lançada ao chão se transformaria em um *תנין* (*tannîn*), “crocodilo” (*nāḥāš*, em Êx 4:3). O arqueólogo e egiptólogo britânico, Ernest A. Wallis Budge, em seu livro *Amulets and Talismans* faz referência a uma antiga história egípcia registrada no Papiro Westcar, datado de 1550 a.e.c., a qual nos lembra, em vários aspectos, o relato de Êxodo 7:8-13. Segundo Budge:

Uma das histórias contadas no Papiro Westcar [...] mostra que o mago egípcio Āba-āner guardou os materiais que ele usou em um trabalho de magia em uma caixa feita de ébano e ouro branco, e que uma das substâncias que ele usou era de cera. Certa vez, seu criado trouxe esta caixa para ele, e ele tomou a cera dela e fez o modelo de um crocodilo de sete cúbitos de comprimento [aproximadamente 3m15cm], e ele recitou sobre ele palavras mágicas que deram-lhe o poder de se transformar em um crocodilo vivo. O criado pegou o modelo e jogou-o dentro do rio, e ele se tornou um crocodilo monstruoso e horrível que devorou o amante da esposa do mágico quando ele foi se banhar ao amanhecer.⁵²⁰

O relato do Êxodo e aquele registrado no Papiro Westcar apresentam várias semelhanças em seus respectivos relatos. Vejamos algumas dessas similitudes presentes em ambos os textos:

Êxodo 7:8-13	Papiro Westcar
Protagonistas: Moisés e Aarão.	Protagonistas: o mago egípcio Abâ-āner e o seu criado.
A vara de Aarão se transforma em um crocodilo vivo.	O crocodilo de cera de Abâ-āner se transforma em um crocodilo vivo.
Aarão lança a sua vara ao chão.	O criado joga o crocodilo de cera no rio.
A vara de Aarão engole as varas dos magos egípcios.	O crocodilo de cera que adquire vida devora o amante da esposa de Āba-āner.

⁵¹⁹ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.232.

⁵²⁰ BUDGE, E. A. Wallis. *Amulets and Talismans*. New York, University Books, 1968, pp.487-488. Os acréscimos entre colchetes são nossos. Budge ainda narra outra curiosa história segundo a qual o rei egípcio Nectanebo cria modelos de navios e homens de cera e depois os coloca dentro de um tanque de água. Nectanebo toma uma vara de ébano em sua mão, profere algumas fórmulas mágicas e, em seguida, os navios e homens de cera começam a se mover e também conseguem atacar e afundar os navios de cera de seus inimigos. (Cf. Idem, *Ibidem*, p.488).

Apesar das diferenças e particularidades de cada relato, não se deve ignorar o evidente paralelismo de ideias mágicas que ambos apresentam. Será que o relato do *Papiro Westcar* (aprox. 1550 a.e.c.), por ser possivelmente anterior ao relato do Êxodo (se considerarmos que o Faraó do Êxodo foi Amenotep II, que viveu entre 1447-1425 a.e.c.)⁵²¹ pode ter influenciado de alguma forma a redação deste último? Cremos que essa hipótese não deve ser ignorada.

Outro importante elemento que aparece em Êx 7:9 e que merece a nossa consideração é o substantivo תַּנִּין (*tannîn*), “crocodilo”. Chouraqui faz algumas observações sobre esse animal:

O crocodilo *niloticus*, o único interessante entre as vinte espécies atualmente existentes, é raro no Nilo inferior, mas muito frequente nas regiões do alto Nilo [...]. Ele pode chegar a dois ou três metros de comprimento na idade adulta (12 a 15 anos), pesando, então, de 70 a 100 quilos. No antigo Egito, o crocodilo era um animal sagrado.⁵²²

Esses dados sobre o habitat, o tamanho e a sacralidade do crocodilo são bastante relevantes para o nosso estudo, pois, além de nos mostrarem o vínculo que este réptil tinha com o Egito (no que diz respeito ao seu habitat e à sua imagem como animal sagrado), também nos permitem distinguir o *tannîn* (“crocodilo”) da *nāḥāš* (“serpente”) pelo seu tamanho. Kalisch, por exemplo, explica que *tannîn* significa originalmente “qualquer animal enorme (de תַּנּוּן, ‘ampliar, ser aumentado’)”.⁵²³ E Cole, por sua vez, afirma que *tannîn* se refere possivelmente a “um lagarto terrestre ou aquático de bom tamanho”.⁵²⁴ Aliás, cremos que um fato comprobatório de que *tannîn* e *nāḥāš* não se referem a um mesmo animal nos é fornecido pela LXX, que, em Êx 4:3 traduz נָחָשׁ (*nāḥāš*) por ὄφις (*ófis*) e em Êx 7:9 traduz תַּנִּין (*tannîn*) por δράκων (*drákōn*). Hyatt, que também distingue *tannîn* de *nāḥāš*, faz o seguinte comentário:

⁵²¹ TENNEY, Merrill C. [Ed.]. *The Zondervan Pictorial Bible Dictionary*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1964, p.269.

⁵²² CHOURAQUI, André. *Nomes (Êxodo)*, p.110.

⁵²³ KALISCH, M. *A Historical and Critical Commentary on the Old Testament*, p.114. A raiz *tnn* também ocorre em uma coleção de fórmulas mágicas de Ugarite, onde significa “dragão”. (Cf. CAQUOT, André. *Un Recueil Ougaritique de Formules Magiques: KTU 1.82*. [SEL]. N°5. Verona, Essedue Edizioni, 1988, p.33).

⁵²⁴ COLE, R. Alan. *Êxodo: Introdução e Comentário*, p.86.

Tannîn é usado para vários répteis grandes (cf. Gn 1:21; Dt 32:33), mas é mais frequentemente empregado para dragões mitológicos ou monstros (Jó 7:12; Sl 74:13; Is 27:1; 51:9; Jr 51:34). *nāḥāš* é a palavra comum para serpente. O uso de *tannîn* aqui dá a impressão de uma grande maravilha sendo realizada.⁵²⁵

Além de Hyatt, Dozeman faz uma declaração relevante sobre o vocábulo *tannîn*, a qual julgamos importante reproduzir aqui:

O hebraico *tannîn* é descrito mais precisamente como dragão na Bíblia Hebraica (Is 27:1; 51:9; Jó 7:12), considerando a tradução “dragão-marinho”. O dragão-marinho representa muitas vezes as forças cósmicas do caos no Antigo Oriente Médio. Na religião canaanita, o deus do mar, Yam, é o oponente personificado do deus da vida, Baal. Também na religião babilônica, a deusa das águas caóticas, Tiamat, se opõe ao deus criador, Marduque. Isaías 27:1 associa o *tannîn* com Leviatã, o dragão do mar, que algum dia será destruído por Yahweh. Ezequiel, por contraste, mitologiza Faraó como o “monstro do mar” (Ez 29:3-7).⁵²⁶

Como pode-se perceber, essas informações conectam o *tannîn* bíblico ao conceito mitológico do caos primordial. Dessa forma, Êx 7:8-13, além de possuir relação com vários elementos mágico-religiosos egípcios, também possui um forte tom mitológico. Talvez, este seja o motivo pelo qual o final da perícopes descreve a vara de Aarão engolindo as varas dos egípcios (Êx 7:12b), varas estas que haviam acabado de se transformar em crocodilos (Êx 7:12a). Isso deve ter ocorrido tendo como pano-de-fundo algum mito da criação, segundo o qual “Deus derrota o caos e restabelece a ordem na criação”.⁵²⁷ Seja como for, traduzir *tannîn* como “crocodilo” parece ser a melhor opção neste contexto, tendo em vista o apoio encontrado em Ez 29:3-4 e 32:2, onde a raiz *tnn* ocorre indubitavelmente com esse significado.⁵²⁸

⁵²⁵ HYATT, J. Philip. *Exodus*, p.104.

⁵²⁶ DOZEMAN, Thomas B. *Commentary on Exodus*, pp.211,212.

⁵²⁷ FRETHERM, Terence E. *Exodus*. [Interpretation Bible Commentaries Series]. Louisville, Westminster John Knox Press, 1991, p.113.

⁵²⁸ RENDSBURG, Gary A. *Moses as Equal to Pharaoh*. In: BECKMAN, Gary & LEWIS, Theodor J. [Eds.]. *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*. Providence, Brown University

Já Êx 7:10, em linhas gerais, repete o que foi dito no versículo anterior. O versículo 9 relata as ordens de YHWH dadas a Moisés e a Aarão. Já o versículo 10 descreve a obediência de Moisés e Aarão às ordens divinas, o que contrasta fortemente com a desobediência e dureza do coração de Faraó em Êx 7:13.

O Midrash, ao comentar Êx 7:10, focaliza a questão indagando por que Moisés é mencionado antes de Aarão neste versículo, já que Aarão era o irmão primogênito. Vejamos o que o Midrash diz:

Estudamos no *Ialkut Shimoni*: Aarão devia ter entrado primeiro, pois era três anos mais velho que Moisés (Êx 7:7)! Por que, então, menciona a Moisés antes de Aarão? Porque aos olhos dos egípcios, Moisés era mais importante que Aarão, como indica o versículo: “O homem Moisés era *muito grande* no Egito” (Êx 11:3). E, por isso, ele entrou primeiro.⁵²⁹

Um detalhe que chama a atenção no versículo 10, contrastando-o com o versículo 9, é o fato de que neste último o milagre da vara transformada em crocodilo deveria ser realizado apenas “diante da face de Faraó”. Agora, porém, tal milagre é realizado “diante da face de Faraó e diante da face de seus servos”. Em nossa opinião, parece haver um trabalho redacional em Êx 7:8-13 que visa ampliar o milagre, conferindo-lhe, assim, maior visibilidade e credibilidade. Isso é percebido no fato de que a “serpente” de Êx 4:3 se transforma em “crocodilo” em Êx 7:9,10. Além disso, o milagre que teria originalmente apenas “Faraó” como expectador em Êx 7:9, tem agora, além dele, os “seus servos” como plateia (Êx 7:10). Esse recurso literário que aumenta o relato do milagre em *grau* (serpente/crocodilo) e em *quantidade* (Faraó/Faraó e seus servos) visa chamar a atenção do leitor para a importância do episódio narrado.

Êx 7:11, juntamente com o versículo seguinte, acentua o tom de disputa e de duelo presente em toda a perícopre. Depois de Moisés e Aarão realizarem o milagre da transformação da vara em crocodilo (v.10), agora chega a hora dos aliados de Faraó fazerem o mesmo por meio de suas magias.⁵³⁰

De acordo com o versículo 11, três categorias de pessoas buscam disputar com

Press, 2006, p.209.

⁵²⁹ BEKER, Menachem. *Parperaot La Torá, El Midrash: Shemot*. Buenos Aires, Editorial Keter Torá, 2005, p.44.

⁵³⁰ Vale relemburar que segundo o Targum Jonatan e o Novo Testamento (2 Timóteo 3:8), os magos que enfrentaram Moisés e Aarão em Êxodo 7 se chamavam *Janes e Jambres*.

Moisés e Aarão: 1) os חֲכָמִים (*hākāmîm*), “sábios”; 2) os מְכַשְּׁפִים (*mkaššəpîm*),⁵³¹ “feiticeiros”; e 3) os חֲרַטְמֵי מִצְרָיִם (*ḥarṭummê miṣrāyim*), “magos do Egito”. Os autores Jamieson, Fausset e Brown, assim comentam o conteúdo do versículo 11:

Seu objetivo [de Faraó] ao chamá-los [os sábios, os feiticeiros e os magos do Egito] era o de averiguar se esta obra de Aarão era realmente uma obra de poder divino ou meramente um jogo de artes mágicas. Os magos do Egito em tempos modernos são famosos pela sua predileção por encantar serpentes, e especialmente apertando-lhes a parte posterior do pescoço, as submetem a uma espécie de catalepsia, que as deixa duras e imóveis, de modo que parecem convertidas em varas. Escondem as serpentes entre as suas roupas e, por meio de um truque de mãos, as tiram de dentro de sua roupa duras e retas como varas.⁵³²

Esse comentário de Jamieson, Fausset e Brown, ao traduzir *tannîn* como “serpente” e não como “crocodilo”, conforme propusemos ao longo desse trabalho, apresenta um problema para a nossa tradução de *tannîn* como “crocodilo”. Ora, todos nós já ouvimos falar de “encantadores de serpentes”. Porém, alguém já ouviu falar algum dia em “encantadores de crocodilos”? Porém, esse aparente “beco sem saída interpretativo” pode ser explicado, conforme já foi dito anteriormente, pelo relato sobre o mago Āba-ner encontrado no Papiro Westcar. Segundo entendemos, o relato do crocodilo de cera transformado em crocodilo vivo pelo mago Āba-ner pode muito bem ter servido de base e de inspiração para a elaboração da redação de Êx 7:8-13. Como toda essa passagem está repleta de elementos mágicos em seu conteúdo, não seria de admirar que mais esse elemento oriundo do contexto mágico-religioso egípcio pudesse ter sido reinterpretado, readaptado, ressignificado e, por fim, introduzido na Bíblia Hebraica, sendo agora visto a partir de uma nova perspectiva, isto é, à luz da fé monoteísta israelita emergente.

Em Êx 7:12, o duelo de Moisés e Aarão contra Faraó e os seus magos chega ao

⁵³¹ Em hieróglifo egípcio, encontramos a palavra *geshp*, “recitar orações mágicas”, a qual tem relação com o termo hebraico *kaššāp*, “mago, feiticeiro” e também com o termo estudado aqui, *mkaššəpîm*, “feiticeiros”. (Cf. BUDGE, Ernest A. Wallis. [Vol.II]. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, p.814; SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Hebraico-Português*, p.327).

⁵³² JAMIESON, Roberto, FAUSSET, A. R. & BROWN, David. *CEEB*. [Tomo I: El Antiguo Testamento]. El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1988, p.66. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

seu ápice. O texto bíblico nos fornece agora uma impressionante informação: Aarão não fora o único a conseguir transformar a sua vara em um crocodilo. Os sábios, feiticeiros e magos do Egito também conseguiram fazer o mesmo.

Segundo Cole, o milagre de Aarão, ao fazer com que a sua vara engolisse as varas dos egípcios, foi literal, não cabendo aqui qualquer tipo de interpretação simbólica.⁵³³ O Zôhar, contudo, interpreta esse episódio de forma simbólica. De acordo com essa importante obra do misticismo judaico é impossível que o cajado de Moisés tivesse engolido os cajados dos egípcios, pois o cajado de Moisés era extremamente santo (em Êx 4:20 ele é chamado de “vara de Deus”). Sendo assim, por questões de pureza cerimonial, o “cajado santo” de Moisés jamais poderia ter engolido os “cajados impuros” dos egípcios (Zôhar II, 28a).⁵³⁴

Além disso, a forma verbal hebraica, *bālāʿ*, “devorar, engolir” também merece ser destacada no presente momento. Fretheim, faz um importante comentário sobre o significado do ato de “engolir”, o qual fora realizado pela vara de Aarão:

Este ato funciona como um sinal das coisas que estão para vir de uma forma muito específica: o destino dos egípcios no Mar Vermelho. O único outro uso do verbo “engolir” (*bālāʿ*) em Êxodo ocorre em 15:12, onde ele se refere ao engolir dos egípcios nas profundezas da terra que estão debaixo do mar. Isto resulta do “estender a mão direita de Deus”, uma referência à vara (Veja 7:5; 14:16).⁵³⁵

Além de Fretheim, outra perspectiva relevante sobre o significado do ato de “engolir” nos é proporcionada por Walton, Matthews e Chavalas:

Quando a vara de Aarão engoliu as serpentes dos magos, o simbolismo implícito indicava que os israelitas iriam triunfar sobre o Egito. Assim, por exemplo, um texto das pirâmides, do período do Antigo Reinado representa uma coroa engolindo outra para ilustrar a conquista do Alto Egito sobre o Baixo Egito. De acordo com os Textos Egípcios das Tumbas, engolir era considerado um ato mágico, representando a absorção dos poderes do que foi engolido. Desse modo, os magos egípcios teriam concluído que o poder de suas varas

⁵³³ COLE, R. Alan. *Êxodo: Introdução e Comentário*, p.86.

⁵³⁴ MILLER, Chaim. *O Livro de Êxodo*, p.41.

⁵³⁵ FRETHERIM, Terence E. *Exodus*, p.113.

fora absorvido pela vara de Moisés.⁵³⁶

Como pode-se notar, “engolir” no Antigo Egito era um ato que era revestido de conotações mágico-religiosas. Aliás, alguns outros poucos exemplos nos permitirão reforçar tal percepção de forma ainda mais clara. No feitiço 612 dos Textos do Caixão, encontramos escrito: “Eu engoli os sete uraei”.⁵³⁷ Ocorre, porém, que o uraeus era visto como uma divindade e, portanto, engoli-lo era uma prática proibida pela magia egípcia, pois era uma poção que conduzia o indivíduo para a morte.⁵³⁸ Em outro lugar, no feitiço 1017 dos Textos do Caixão, lemos ainda: “Eu comi Maat, Eu engoli magia”.⁵³⁹ Deve-se lembrar que na cultura mágica egípcia, “engolir” é a mesma coisa que “conhecer”.⁵⁴⁰ E notemos ainda que a mesma palavra egípcia para “conhecer” ou “possuir conhecimento” (*tchaás*) é a mesma palavra usada para “comandar”.⁵⁴¹ Então, “conhecer” algo/alguém significa exercer poder sobre aquilo/aquele que é conhecido. Todos esses dados nos levam a concluir que o conceito de “engolir” egípcio estava repleto de significados mágico-religiosos e, pelo que percebemos, tais elementos também estão presentes no texto objeto de nosso estudo.

Por fim, chegamos ao versículo 13. Este versículo, que encerra a passagem, é um dos mais conhecidos do livro de Êxodo e, neste momento, será alvo do nosso estudo. Esse relato sobre o endurecimento do coração do Faraó, por ser recorrente no livro de Êxodo, reveste-se de grande importância para a nossa análise. É digno de nota o fato de a própria Bíblia Hebraica apresentar três versões para a origem do endurecimento do coração de Faraó, o que contribui ainda mais para a discussão em torno desse assunto. Vejamos o que Champlin declara a esse respeito:

⁵³⁶ WALTON, John H., MATTHEWS, Victor H. & CHAVALAS, Mark W. *Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento*. Belo Horizonte, Editora Atos, 2003, p.82. Newsome, que concorda com estes autores quanto ao significado simbólico que o ato de engolir encerra, comenta: “Como um prenúncio de quem irá vencer esta batalha cósmica, a vara de Aarão engole as varas dos magos de Faraó”. (Cf. NEWSOME, James D. *Exodus*. [Interpretation Bible Studies]. Louisville, Westminster John Knox Press, 1998, p.29). Budge menciona uma fórmula mágica que era recitada pelo adorador diante do deus egípcio Seth, com o intuito de obter dele algum tipo de informação. Na recitação da fórmula, o adorador se referia a Seth como: “Tu que engoliste a serpente”, fazendo alusão provavelmente à serpente Apofis ou Apep. (Cf. BUDGE, Ernest A. Wallis. *Egyptian Magic*. New York, Cosimo, Inc., 2010, p.217).

⁵³⁷ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.104.

⁵³⁸ Idem, *Ibidem*, p.105.

⁵³⁹ Idem, *Ibidem*, p.88.

⁵⁴⁰ Idem, *Ibidem*, p.106.

⁵⁴¹ BUDGE, Ernest A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. [Vol.II]. New York, Cosimo, Inc., 2011, p. 896.

A dureza do coração de Faraó é atribuída a Deus em Êx 4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20, 27; 14:4,8. E também é atribuída ao próprio Faraó, em Êx 8:15,32; 9:34. E também é atribuída ao *próprio coração* do rei em Êx 7:13,22; 9:7,35. Em consequência, a polaridade e o paradoxo fazem parte das expressões das próprias Escrituras.⁵⁴²

Aliás, essa discussão sobre a origem do endurecimento do coração do Faraó está presente na exegese judaica. Rashi, por exemplo, enfatiza o livre-arbítrio do rei egípcio ao insinuar que “o coração de Faraó já era pesado (obstinado) por natureza”.⁵⁴³ Itzhak Abravanel argumenta que o coração de Faraó se tornou pesado e insensível diante dos milagres que ele via com os seus próprios olhos.⁵⁴⁴ Maimônides, por sua vez, defende o determinismo divino ao afirmar que “D’us tinha decidido que os judeus seriam escravizados, mas Ele não decretou quem o faria na prática”.⁵⁴⁵ Somos propensos a concordar com Pfeiffer e Harrison em sua opinião sobre este que é um dos maiores dilemas da Bíblia:

Deus apenas endurece aqueles que começaram por endurecer a si mesmos... Os meios pelos quais Deus endurece um homem não é necessariamente por qualquer intervenção extraordinária de Sua parte; pode ser por meio de experiências comuns da vida, operando através dos princípios e do caráter da natureza humana que estão sob o Seu desígnio.⁵⁴⁶

Ora, além desse grande dilema teológico sobre o endurecimento do coração do Faraó, há também um importante detalhe que liga esse episódio bíblico ao contexto mágico-religioso egípcio. Porém, para poder entendê-lo, devemos analisar Êx 7:13 à luz de Êx 7:14, que declara: יהוה אל-מֹשֶׁה כָּבֵד לֵב פַּרְעֹה מֵאֵן לְשַׁלַּח הָעָם (wayyōmer ʾāḏōnāy ʾel-mōše^h kābēd lēb par-ō^h mēʾēn lašallāḥ hāʿām) “E

⁵⁴² CHAMPLIN, R. N. *O Antigo Testamento Interpretado: versículo por versículo*. Vol.1. [Gênesis - Números]. São Paulo, Editora Hagnos, 2001, p.319.

⁵⁴³ MELAMED, Meir Matzliah. *Torá: a Lei de Moisés*. São Paulo, Editora e Livraria Sêfer Ltda, 2001, p.171.

⁵⁴⁴ Idem, *Ibidem*, p.171.

⁵⁴⁵ MILLER, Chaim. *O Livro de Êxodo*, p.40. Embora Maimônides tenha sido mais filósofo do que exegeta bíblico, contudo, nós o citamos aqui a fim de fornecer o contraponto aos pensamentos de Rashi e Abravanel.

⁵⁴⁶ PFEIFFER, Charles F. & HARRISON, Everett F. *The Wycliffe Bible Commentary*. Chicago, Moody Press, 1987, p.58.

disse YHWH a Moisés: o coração de Faraó está pesado; Ele recusa deixar o povo ir”. A frase que nos interessa destacar aqui é **כֶּבֶד לֵב פֶּרַעֲה**, literalmente, “o coração de Faraó está pesado”. A expressão **כֶּבֶד לֵב** (*kābēd lēb*) é traduzida por ‘Even-Šōšān como “teimosia, obstinação, mau humor, preocupação”.⁵⁴⁷

De acordo com a crença egípcia, quando uma pessoa morria era levada para a sala de julgamento do deus Osíris, onde tinha que proferir, entre outras coisas, as seguintes palavras:

Meu coração por meio do qual vim a existir! Que não se levante para se opor a mim em (meu) julgamento [...]; que não te apartes de mim na presença daquele que guarda a Balança!⁵⁴⁸

Budge apresenta uma interessante explicação sobre como se dava esse processo de julgamento do morto diante de Osíris. Com referência à recitação que o morto deveria fazer na Sala do Julgamento – parte da qual mencionamos acima – Budge observa:

Era este capítulo que o morto recitava quando estava na Sala de Julgamento de Osíris, enquanto seu coração estava sendo pesado na Balança contra a pena simbólica da justiça e da verdade. Segundo certos papíros, parece que as palavras acima deviam, adequadamente, ser pronunciadas pelo morto quando ele estava sendo pesado contra o seu próprio coração [...].⁵⁴⁹

Esta cena egípcia de juízo, segundo a qual o coração de Faraó é “pesado” nos remete diretamente ao que diz Êx 7:13,14. Novamente, Walton, Matthews e Chavalas, retratam isso ao comentarem a raiz verbal **כָּבַד** (*kbd*), “pesar”, da qual deriva o adjetivo **כָּבֵד** (*kābēd*), “pesado”, que aparece em Êx 7:14:

Esse verbo [*kbd*] significa “pesar” e é uma imagem bastante familiar para os egípcios. Na cena do julgamento, no Livro dos Mortos, o coração do morto é pesado na balança tendo como contrapeso uma pena (representando Maat, a verdade e a justiça) para determinar se

⁵⁴⁷ Cf. ‘EVEN-ŠŌŠĀN, ‘Avrāhām. *Hammilōn Heḥādāš*. keref rišōn. [Álef-Kaf]. Y^orūšālayim, hōšā’at qiryat-sēfer, 1997, p.518.

⁵⁴⁸ BUDGE, Ernest A. Wallis. *Egyptian Magic*, p.34.

⁵⁴⁹ Idem, *Ibidem*, pp.34-35.

ele será conduzido a uma vida de felicidade no além ou será devorado. Aumentar o peso no coração de Faraó é uma forma de expressar que sua sentença após a morte está selada.⁵⁵⁰

Em resumo, vejamos o paralelismo de ideias presente entre Êxodo 7:8-14 e o Simbolismo Mágico-Religioso Egípcio correspondente:

Êxodo 7:8-14	Simbolismo Mágico-Religioso Egípcio
Aarão lança a sua vara diante de Faraó e de seus servos e esta se transforma em um crocodilo (Êx 7:9-10). Os magos do Egito repetem o mesmo sinal com os seus encantamentos (Êx 7:11-12a). Por fim, a vara de Aarão engole as varas dos magos egípcios (Êx 7:13).	O Papiro Westcar narra uma história segundo a qual um mago egípcio chamado Abâ-aner transforma um objeto de cera em um crocodilo vivo. O criado de Abâ-aner lança tal objeto no rio e este se transforma em um crocodilo vivo. Este crocodilo devora o amante da esposa do mago Âba-aner.
Após a realização deste milagre, o coração do Faraó fica “pesado” (Êx 7:14).	Segundo a crença egípcia, quando uma pessoa morria, era levada à sala de julgamento do deus Osíris. Nesse lugar, o coração do morto era pesado numa balança tendo como contrapeso uma leve pena, representando Maat, a verdade e a justiça. Se o coração do morto fosse mais “pesado” do que a pena, este seria devorado.

Dessa forma, concluímos o nosso comentário sobre a passagem de Êx 7:8-13. Nela pudemos observar que elementos tais como a “vara”, a sua “transformação em um ser vivo”, o “crocodilo”, o ato “engolir” e o “coração pesado de Faraó”, dentre outros, são temas bem presentes no contexto simbólico mágico-religioso egípcio. Israel, ao entrar em contato com tais elementos, os absorveu, os remodelou e os ressignificou de acordo com a sua fé monoteísta emergente.

⁵⁵⁰ WALTON, John H., MATTHEWS, Victor H. & CHAVALAS, Mark W. *Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento*, p.83. O acréscimo entre colchetes é nosso. Cabe observar aqui que o hieróglifo egípcio *āb* (note a semelhança com o hebraico *lēv/lēvāv*) significa tanto “coração”, como também, “denso [pesado] de coração”. (Cf. BUDGE, Ernest A. Wallis. Vol.1. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, p.37). Além disso, há várias expressões egípcias contendo o termo “coração” que encontram paralelos hebraicos no texto de Êxodo. Por exemplo, *dns ib* (“pesado ou firme de coração”): כבד לב (Êx 7:14; 9:7); *sh̄m ib* (“duro de coração”): חזק לב (Êx 7:13,22; 8:15; 9:12, 35; 10:20,27; 11:10; 14:4,8,17); *rwḏ / nḥt ib* (“duro de coração”): קשה לב (Êx 7:3). (Cf. COX, Dorian G. Coover. *The Hardening of Pharaoh's Heart in its Literary and Cultural Contexts*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.163. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 2006, p.306).

4.2.6. 1ª Praga: As Águas se Transformam em Sangue (Êxodo 7:19-22)

Êxodo 7:19-22 (TM)	Êxodo 7:19-22 (Tradução)
<p>19 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֲמַר אֶל־אַהֲרֹן קח מִטֶּבֶל וְנִטְהֵרְךָ עַל־מִימֵי מִצְרַיִם עַל־נְהַרְתָּם עַל־יַאֲרֵיהֶם וְעַל־אֲנְחִיָּהֶם וְעַל כָּל־מִקְוֵה מִימֵיהֶם וְיִהְיֶה דָם בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם וּבַעֲצִים וּבְאֲבָנִים: 20 וַיַּעֲשׂוּ כֵן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה וַיֵּרָם בַּמָּטָה וַיִּדּוּ אֶת־הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר לַעֲיִנִּי פֶרְעֹה וְלַעֲיִנִּי עֲבָדָיו וַיִּהְפְּכוּ כָל־הַמַּיִם אֲשֶׁר־בַּיָּאֵר לְדָם: 21 וַתִּדְּנֶה אֲשֶׁר־בַּיָּאֵר מִתַּחַ וַיָּבֹאֲשׁ הַיָּאֵר וּלֹא־יָכְלוּ מִצְרַיִם לִשְׁתּוֹת מֵיִם מִן־הַיָּאֵר וַיְהִי הַדָּם בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם: 22 וַיַּעֲשׂוּ כֵן חֲרָטְמֵי מִצְרַיִם בְּלִשְׁתֵּיהֶם וַיִּחְזַק לִב־פֶּרְעֹה וְלֹא־שָׁמַע אֶל־הֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה:</p>	<p>19 E disse YHWH a Moisés: “Diga a Aarão: Toma a tua vara e estende a tua mão sobre as águas do Egito, sobre os rios deles, sobre os trechos do rio [Nilo] deles, e sobre os pântanos deles, e sobre todo o reservatório de águas deles, e se tornarão sangue; e haverá sangue em toda a terra do Egito, e nos [vasos de] madeiras e [nos vasos] de pedras”. 20 E fizeram assim Moisés e Aarão, como ordenou YHWH, e levantou a vara e golpeou as águas que [estavam] no rio [Nilo] aos olhos do Faraó, e aos olhos dos servos dele; e tornaram-se todas as águas que [pertenciam] ao rio [Nilo] em sangue. 21 E o peixe que [havia] no rio [Nilo] morreu, e cheirou mau o rio [Nilo], e não puderam os egípcios beber as águas do rio [Nilo]; e havia o sangue em toda a terra do Egito. 22 Mas fizeram o mesmo os magos do Egito com os encantamentos deles; e se tornou forte o coração de Faraó, e não ouviu a eles, como tinha dito YHWH.</p>

Antes de tecermos os nossos comentários e a nossa análise sobre as assim chamadas “dez pragas”, devemos mencionar primeiramente alguns argumentos que buscam questionar a relação das mesmas com os juízos divinos executados contra as divindades egípcias.

Durham, que admite a possibilidade de haver uma relação simbólica entre as pragas e as divindades egípcias, por causa do contexto egípcio da narrativa, pede, todavia, cautela quanto a esse tipo de interpretação de forma generalizada. Ele fundamenta o seu raciocínio em dois argumentos principais: (1) tais interpretações simbólicas pressupõem um conhecimento maior da teologia totêmica egípcia do que os redatores do texto final provavelmente tiveram; e (2) tais interpretações simbólicas possuem implicações sobre as pragas que não são sugeridas em nenhuma outra parte da Bíblia Hebraica.⁵⁵¹ Antes de considerarmos os argumentos de Durham, observemos o

⁵⁵¹ DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC], p.104.

argumento apresentado por Greifenhagen que, ao discorrer sobre a relação existente entre as pragas do Egito mencionadas no Êxodo e as divindades egípcias correspondentes que teriam sido afetadas por elas, declara:

[...] a narrativa associa o juízo contra os deuses egípcios apenas com a décima praga: “contra todos os deuses do Egito eu executarei juízos. Eu sou YHWH” (12:12). Ler juízos contra deuses egípcios específicos nas outras pragas é provavelmente um caso de superinterpretação.⁵⁵²

Neste momento, algumas considerações devem ser tecidas com relação a esses três questionamentos levantados por Durham e Greifenhagen. (1) O argumento de Durham de que os redatores finais de Êxodo *provavelmente não conheciam* suficientemente a “teologia totêmica egípcia” quando da redação do texto bíblico é uma pressuposição que simplesmente não pode ser comprovada. Aliás, com base nas inúmeras alusões feitas a elementos mágico-religiosos egípcios em Êxodo, como veremos em breve, é possível contraargumentar justamente o inverso, ou seja, que o redator final do livro de Êxodo *provavelmente conhecia muito bem* a cultura, a teologia e o universo simbólico mágico-religioso egípcio;⁵⁵³ (2) O fato de não haver referências às pragas do Êxodo e à sua possível relação com as divindades egípcias em outras partes da Bíblia Hebraica não significa, de maneira nenhuma, que tal relação não existisse. Aliás, poderíamos perguntar a Durham: por que as outras partes da Bíblia Hebraica

⁵⁵² GREIFENHAGEN, Franz V. *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity*. [JSOT]. Vol.361. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p.101. O autor usa no final desta citação o termo inglês *overinterpretation*, o qual traduzimos como “superinterpretação”. Aliás, sobre o conceito de “superinterpretação”, cremos ser importante ouvir o que Umberto Eco tem a dizer: “Mas, por qual critério decidimos que uma dada interpretação textual é um exemplo de superinterpretação? Pode-se objetar que para definir uma má interpretação, é necessário definir os critérios para uma boa interpretação [...]. Deixe-me examinar um caso flagrante de superinterpretação sobre textos sagrados seculares. Perdoe-me o paradoxo. Assim que um texto se torna ‘sagrado’ para uma certa cultura, ele se torna sujeito ao processo de leitura suspeita, o que é, portanto, indubitavelmente, um excesso de interpretação. Isso já havia acontecido com a alegoria clássica, no caso dos textos homéricos, e isto não poderia, mas aconteceu nos períodos da patrística e da escolástica com as Escrituras, assim como na cultura judaica com a interpretação da Torah. Mas no caso dos textos que são sagrados, propriamente falando, não se pode permitir licença demais, visto que geralmente há uma autoridade religiosa e uma tradição que reivindicam ser a chave para a sua interpretação”. (ECO, Umberto. *Interpretation and Overinterpretation: World, History, Texts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p.169).

⁵⁵³ Além disso, o fato de o redator de Êxodo não mencionar textualmente os nomes dos deuses egípcios em sua narrativa (argumento este que pode ser questionado, por exemplo, com relação ao deus egípcio Rá, como buscaremos demonstrar mais adiante), não significa que ele não pudesse estar fazendo qualquer alusão a eles. Aliás, a advertência encontrada posteriormente no livro de Josué, **אֱלֹהֵיהֶם לֹא-תִזְכְּרוּ** (ûḥāšēm ʿēlōhēhem lō-ṭazkîrû), “e do nome dos deuses deles não vos lembreis” (Js 23:7), pode muito bem refletir uma tradição que Josué houvesse aprendido anteriormente com Moisés, quando da estadia de Israel no Egito. Isso explicaria porque os nomes dos deuses egípcios foram deliberadamente suprimidos no livro de Êxodo.

deveriam sugerir tal relação? (3) Por fim, o argumento de Greifenhagen de que o Êxodo somente relaciona o juízo sobre as divindades egípcias ao caso particular da praga dos primogênitos não possui consistência. As dez pragas devem ser compreendidas em bloco, como pertencentes a uma mesma unidade literária.⁵⁵⁴ Desse modo, não faz sentido dar um tratamento especial à última praga e isolá-la como se ela fosse um elemento independente ou até mesmo uma intrusa no ciclo das pragas. Além disso, a declaração de YHWH em Êx 12:12: וְכָל-אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים (ûbākōl-ʿēlōhê miṣrāyim ʿeʿšēh šəpāʾīm), “e sobre todos os deuses do Egito farei juízos”, pode ser compreendida como um caso de *vaticinium ex eventu*, “predição após o evento”. Ou seja, o redator bíblico emprega um verbo no futuro (ʿeʿšēh, “farei”) para se referir de forma profética a eventos que já haviam ocorrido anteriormente, a saber, os juízos divinos sobre as outras divindades egípcias por meio da instrumentalidade das pragas antecedentes.

Feitos esses esclarecimentos, analisemos então o texto bíblico de Êxodo 7:19-22. Em Êx 3:20, YHWH já havia antecipado que estenderia a sua mão e golpearia ao Egito com todas as suas maravilhas. E em Êx 12:12, como vimos, YHWH promete executar os seus juízos sobre os deuses egípcios, promessa esta que será cumprida (cf. Nm 33:4).

Dessa forma, esta primeira “praga” inaugura a primeira das várias maravilhas, ou o primeiro dos vários sinais mágico-religiosos que YHWH trará sobre o Egito e, mais particularmente, sobre as suas divindades.⁵⁵⁵ Aliás, segundo Spero, o Egito contava com mais de 80 divindades.⁵⁵⁶ Para Sarna, havia mais de 500 divindades no Egito.⁵⁵⁷ Assim, este primeiro golpe desferido contra o Egito e contra os seus deuses, já havia sido anunciado anteriormente em Êx 4:9. Ademais, parece que “as pragas que afligem o Egito são sinais da magia de Deus”.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, pp.130-131.

⁵⁵⁵ Vários estudiosos entendem que as “dez pragas” são enviadas por YHWH, sobretudo, contra as divindades egípcias. Veja, por exemplo: LOCKYER, Herbert. *All the Miracles of the Bible*, p.48; VOGT, Peter T. *Interpreting the Pentateuch: An Exegetical Handbook*. Grand Rapids, Kregel Publications, 2009, p.65; CHOI, John H. *Traditions at Odds: The Reception of the Pentateuch in Biblical and Second Temple Period Literature*. London, T&T Clark International, 2010, p.127.

⁵⁵⁶ SPERO, Shubert. *And Against All the Gods of Egypt I Will Execute Judgements*. [JBQ]. Vol. XXVII: 2. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 1999, pp.83-87.

⁵⁵⁷ SARNA, Nahum M. *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*, p.58. Sarna extrai esta informação de uma das versões do Livro dos Mortos egípcio.

⁵⁵⁸ JOHNSON, Barbara. *Moses and Multiculturalism*. Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2010, p.55.

Embora os eruditos concordem quanto ao fato de as “pragas” serem enviadas por YHWH principalmente contra o panteão egípcio, não há empreendimentos até o presente momento no sentido de buscar compreendê-las de forma sistemática a partir da perspectiva do simbolismo mágico-religioso egípcio, que é o nosso objetivo aqui.

Em Êxodo 7:19-20, chamam a nossa atenção o objeto empregado, bem como, o gestual de Aarão a fim de produzir a primeira praga sobre o Egito. Aarão deveria pegar a sua “vara” (*maṭṭeḥ*), “estender a mão” (*ūnəṭēḥ-yādkā*) sobre as águas do Egito e ainda “golpear” (*nāḱāḥ*) as águas do rio Nilo. Como observou Chouraqui:

A utilização de um cajado, o gesto da mão, são semelhantes às práticas mágicas narradas pela tradição bíblica (2 Rs 5:11). Mas aqui o efeito se produz graças unicamente às palavras de YHWH.⁵⁵⁹

Some-se ainda às observações de Chouraqui a opinião de Marett de que “toda verdadeira magia está ciente do caráter simbólico do seu procedimento”.⁵⁶⁰ E no texto em estudo, nota-se que simbolismos e elementos mágico-religiosos simplesmente se misturam.

É curioso observar a abrangência deste sinal da transformação da água em vinho, o qual se daria sobre מֵי־מִצְרַיִם (*mēmē miṣrāyim*), as “águas do Egito” (cf. também Êx 8:2),⁵⁶¹ נְהַרְתָּם (*nahārōtām*), os “rios deles”,⁵⁶² יַאֲרֵיהֶם (*yəʾōrêhem*), os “trechos do rio [Nilo] deles”,⁵⁶³ אֲגַמֵּיהֶם (*ʾāgmêhem*), os “pântanos deles”,⁵⁶⁴ מֵי־מִיָּהֶם

⁵⁵⁹ CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*, p.113.

⁵⁶⁰ MARETT, R. R. *The Threshold of Religion*, p.166.

⁵⁶¹ O substantivo מַיִם (*máyim*), “águas”, que ocorre aqui na forma construta (*mēmē*), “águas de”, também é usado no construto em outras partes da Bíblia Hebraica para se referir às “águas do Jordão” (Js 4:7); “águas de Israel” (2 Rs 5:12); “águas das pernas”, um eufemismo para a urina feminina (cf. 2 Rs 18:27 // Is 36:12); “águas das fontes” (2 Cr 32:3); “águas de Gihōn” (2 Cr 32:30) e “águas da neve”, uma referência ao derretimento do gelo (Jó 24:19).

⁵⁶² A expressão *nahārōtām* só ocorre em Êx 7:19 e em Ez 32:2, onde se refere aos rios do Egito. Contudo, o substantivo נָהָר (*nāhār*), “ribeiro, rio”, de onde essa expressão é derivada, está presente em várias outras partes do *Tanakh*. Por exemplo: 2 Rs 5:12; Jó 20:17; 28:11; Sl 24:2; 74:15; 93:3; 98:8; 107:33; 137:1; Is 18:2,7; 19:6; 33:21; 41:18; 42:15; 43:19-20; 47:2; 50:2; Ez 31:15; Hc 3:9. Cabe notar também que, na Bíblia Hebraica, nenhum rio em Israel é chamado de *nāhār* (da raiz *nhr*). Antes, os rios de Israel são chamados de *nəḥālīm* (da raiz *nhl*), tais como, Jaboque (Gn 32:23 [32:24 - TM]), Arnôm (Dt 2:36); Quisom (Jz 4:7) etc. (Cf. BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol.IX]. [Trad. David E. Green and Douglas W. Stott]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p.264).

⁵⁶³ O substantivo יַאֲרֵי (*yəʾōr*) é usado especialmente para se referir ao rio Nilo (Êx 1:22; 2:3 etc), enquanto que o plural, יַאֲרִים (*yəʾōrīm*) refere-se aos córregos e canais do Nilo (Jó 28:10; Is 33:21; Ez

כָּל־מִקְוֵה (kol-miqwē^h mēmēhem) e “todo o reservatório de águas deles”.⁵⁶⁵ Além disso, haveria sangue também בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם (bəkol-‘éreṣ miṣrāyim), “em toda a terra do Egito”, וּבַאֲבָנִים (ûbā‘ēṣîm), “e nos [vasos de] madeiras”⁵⁶⁶ (ûbā‘āḇānîm) “e nos [vasos de] pedras”.⁵⁶⁷ Enfim, onde houvesse água represada, tal água se tornaria em sangue (cf. Êx 7:19).

Entretanto, tal sinal somente ocorreu depois que Aarão אֲשֶׁר בִּיָּאֵר אֶת־הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר (wayyak ‘eṭ-hammáyim ‘āšer bayə‘ōr), “e golpeou as águas que [estavam] no rio [Nilo]” (Êx 7:20). Aqui, a forma verbal יָךְ (wayyak), que ocorre na 3ª pessoa do masculino singular no imperfeito do hif’îl e é acompanhada do waw consecutivo, é

30:12). (Cf. DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.288). Confira também: FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.119.

⁵⁶⁴ Esse termo é derivado de מִקְוֵה (‘āgam), “poça, pântano”. O termo é especialmente usado para fazer referência às “poças de águas paradas deixadas às margens do Nilo após a sua inundação”. (Cf. GESENIUS, H. W. F. *GHLOT*. [Trad. Samuel Prideaux Tregelles]. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, pp.10-11). Confira também: BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. [Trad. Edward Robinson]. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.8. O vocábulo ‘āgam ocorre novamente em Êx 8:1 e Jr 51:32 sempre em sua forma plural.

⁵⁶⁵ O substantivo מִקְוֵה (miqwē^h) significa “acúmulo (de água)” em Gn 1:10; Êx 7:19 e Lv 11:36, mas também significa “esperança” em Jr 14:8; 17:13. Ele também ocorre com este último sentido na forma מִקְוֵה (miqwē^h) em 1 Cr 29:15 e Ed 10:2. Confira estes significados em: HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, Brill, 1988, p.212. Veja ainda: SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. [Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini]. São Paulo, Paulus, 1997, p.398.

⁵⁶⁶ A expressão ûbā‘ēṣîm significa literalmente “e nas árvores”. Porém, preferimos traduzir o substantivo עֵץ (‘ēṣ), “árvore, madeira” como “vasos de madeiras” porque não faria o menor sentido dizer em Êx 7:19 que havia sangue até mesmo nas árvores. Por outro lado, dizer que até mesmo a água que havia nos “vasos de madeiras” se transformou em sangue é algo que está em absoluta concordância com o contexto da passagem bíblica. Veja maiores informações sobre essa tradução em: SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*. Philadelphia, New York and Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991, p.39.

⁵⁶⁷ A mesma lógica aplicada ao item anterior também é utilizada aqui. A expressão ûbā‘āḇānîm quer dizer literalmente “e nas pedras”. Entretanto, dizer que havia sangue “nas pedras” em Êx 7:19 seria uma interpretação no mínimo “estranha”. Porém, dizer que a água que havia nos “[vasos] de pedras” se transformou em sangue faz todo o sentido à luz do contexto da passagem bíblica. Infelizmente, a LXX não captou esse sentido no texto, ao dizer que καὶ ἐγένετο αἷμα ἐν πάσῃ γῇ Αἰγύπτου ἐν τε τοῖς ξύλοις καὶ ἐν τοῖς λίθοις (kai egéneto haima en pásē gē Aigýptou en te tois ksylois kai en tois lithois), “e haverá sangue em toda a terra do Egito, tanto nas árvores quanto nas pedras” (Êx 7:19). (Cf. RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, 2004). Por outro lado, Jerônimo entendeu bem o sentido dessas expressões e traduziu essa passagem bíblica assim: *et sit cruor in omni terra Aegypti tam in ligneis vasis quam in saxeis*, “e haverá sangue em toda a terra do Egito, tanto nos vasos de madeira quanto nos de pedra” (Êx 7:19). (Cf. JÁNOS II, Pal. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1979).

oriunda da raiz verbal נכה (*nkh*), “golpear, bater”.⁵⁶⁸ Esse verbo ocorre nessa mesma forma verbal (*wayyak*) em outras três ocasiões em Êxodo, em 2:12 (quando Moisés “matou” ao homem egípcio); em 8:16 [8:13 - TM] (quando Aarão “golpeou” a terra e surgiram os insetos) e em 9:25 (quando se diz que a chuva de pedras “feriu” tudo o que havia no campo no Egito).⁵⁶⁹ Assim que Aarão “golpeou” as águas que estavam no rio Nilo, estas לָרָם [...] וַיִּהְיוּכֹחַ (*wayyēhāpākū* [...] *ləḏām*), “e se tornaram (...) em sangue” (Êx 7:20). A forma verbal וַיִּהְיוּכֹחַ (*wayyēhāpākū*), “e tornaram-se”, que ocorre no imperfeito do nif'al, na 3ª pessoa do masculino plural, acompanhada de waw consecutivo, é derivada da raiz הפך (*hpk*), “transformar-se”,⁵⁷⁰ “ser alterado”,⁵⁷¹ com sentido reflexivo.

Em Êx 7:21, vemos os efeitos deixados por este sinal: “e o peixe que havia no rio Nilo morreu” e, como consequência, וַיִּבְאֵשׁ הַיָּאֵר (*wayyibʿaš hayəʿōr*) “e cheirou mau o rio Nilo”. A forma verbal וַיִּבְאֵשׁ (*wayyibʿaš*) “e cheirou mau”, ocorre no imperfeito do qal, na 3ª pessoa do masculino singular, com waw consecutivo, e é derivada da raiz באש (*bʿš*), “emitir um mau cheiro, cheirar mau”,⁵⁷² ou ainda “apodrecer”.⁵⁷³ Além disso, como resultado desse juízo divino, לִשְׁתוֹת מֵיִם מִן־הַיָּאֵר וְלֹא־יָכְלוּ מִצְרַיִם (*wəlōʾ-yāklū mišrāyim lištôt máyim min-hayəʿōr*), “e não puderam os egípcios beber as águas do rio Nilo”. A forma verbal יָכְלוּ (*yāklū*), que ocorre no perfeito do qal, na 3ª pessoa comum do plural, é derivada da raiz יכל (*ykl*),

⁵⁶⁸ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. [Trad. Edward Robinson]. Oxford, Clarendon Press, 1951, p.645; LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.3.

⁵⁶⁹ Além disso, a raiz נכה (*nkh*) aparece distribuída em várias outras partes da Bíblia Hebraica, tais como, Nm 11:33; Jz 3:13; 1 Sm 5:6,9; 2 Sm 21:17; 1 Rs 11:15; 2 Rs 10:11,17; 1 Cr 18:1; 2 Cr 25:11; Jó 2:7; Sl 105:33,36; Dn 8:7; Os 14: 6 etc.

⁵⁷⁰ DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.210.

⁵⁷¹ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.79.

⁵⁷² OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.30.

⁵⁷³ FOHRER, Georg. *HADOT*. Berlin/London, Walter de Gruyter, 1971, p.27.

“ser capaz, poder (fazer algo)”.⁵⁷⁴ Com a transformação das águas do rio Nilo, os egípcios ficaram “incapazes” de bebê-las, pois elas se tornaram impróprias para o consumo.

Finalmente, Êx 7:22 nos informa qual foi a reação dos magos egípcios e do próprio Faraó diante desse primeiro sinal. Os magos egípcios “fizeram o mesmo com os encantamentos deles” e, por fim, “se tornou forte o coração de Faraó, e não ouviu a eles”. A narrativa bíblica é irônica para com os magos egípcios, que, longe de impedirem a “praga”, conseguem apenas agravá-la, confirmando com isso a sua impotência diante do evento. Além disso, a ausência de uma reação de espanto por parte de Faraó diante da extraordinária ação realizada por Moisés e Aarão, parece refletir o fato de que Faraó viu neles e em seus atos aquilo que pertencia ao âmbito comum da magia no Egito.⁵⁷⁵

Entretanto, na análise dessa passagem bíblica, não podemos deixar de mencionar os notáveis paralelos existentes entre ela e a literatura egípcia. No chamado *Conto de Ipuwer*, já mencionado em nossa análise de Êx 4:9, que descreve o caos da ordem pública no Egito durante o período entre o Antigo e o Médio Império egípcio (2300-2050 a.e.c.), encontramos a seguinte frase: “Porque, na verdade, o rio é sangue. Se alguém beber dele, irá rejeitá-lo) como humano e terá sede de água”.⁵⁷⁶ Essa descrição é análoga àquela encontrada em Êx 7:21,24. Além desse relato, há também a história do filho de Ramessés II (1279-1212 a.e.c.), que, curiosamente, era um mago. Nessa história, o filho de Ramessés conta para a sua mãe que se fosse derrotado em uma competição mágica a água que a sua mãe bebia se transformaria em sangue.⁵⁷⁷ Se analisarmos o relato de Êxodo à luz dessa história egípcia, seremos tentados a pensar que as águas do Egito se tornaram em sangue (Êx 7:20,21) porque os magos de Faraó haviam perdido a “competição mágica” para os magos de YHWH, Moisés e Aarão, anteriormente (cf. Êx 7:8-13). Ao término de nossa análise sobre a presente passagem bíblica falaremos mais sobre esse assunto.

Vale citar também o fato de alguns autores, há algumas décadas, terem buscado

⁵⁷⁴ GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*. [Trad. Samuel Prideaux Tregelles]. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.348; LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.6.

⁵⁷⁵ CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*, p.115.

⁵⁷⁶ WILSON, John A. [Trad.]. *Egyptian Oracles and Prophecies*. In: PRITCHARD, James B. [Ed.]. *ANET*, p.441.

⁵⁷⁷ NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24], p.51.

interpretar as pragas do Egito sob o viés científico, considerando-as catástrofes naturais que sucederam uma em consequência da outra.⁵⁷⁸

Esse golpe desferido contra o rio Nilo, transformando-o em sangue, certamente representou um grande prejuízo para o Egito, pois a fertilidade da terra e o sustento do povo egípcio dependiam das cheias deste rio que costumavam ocorrer anualmente. Ademais, por trás do “sangramento” do Nilo encontrava-se o simbolismo da derrota de Hapi, o deus egípcio da fertilidade, que estava diretamente vinculado a ele.⁵⁷⁹ Aliás, os seguintes títulos do rio Nilo extraídos do Hino ao Nilo (1300-1266 a.e.c.) retratam a sua importância e a sua divinização: “Saudação, toda a saudação, ó Nilo, a ti!”, “Glorioso Rio”, “Senhor dos peixes”, “Senhor da fartura”, “Senhor mais terrível e grande”, “Fonte adorada”, “Senhor da terra do Norte, Senhor do Sul”, “Ele é deus adorado”, “Brilhe sobre nós, glorioso Nilo!”.⁵⁸⁰

Além disso, o texto bíblico diz que “todas as águas que pertenciam ao rio Nilo se tornaram *em sangue* (*ləḏām*)” (Êx 7:20). Aqui, devemos voltar a nossa atenção para o contexto egípcio. O termo egípcio para a “cor vermelha” é *djash*, do qual é derivado o vocábulo para “sangue”, *djasher*.⁵⁸¹ Ambos os termos são derivados da raiz egípcia *ḏšr*, que é frequentemente usada também como sinônimo para o “mal”.⁵⁸² Some-se a estes dados ainda o fato de a cor vermelha estar associada, na mentalidade mágico-religiosa egípcia, às figuras demoníacas de Seth e de Apofis, as quais eram muitas vezes representadas por objetos de cera ou de argila de cor avermelhada e, ainda, a cor vermelha também era a cor preferida que os magos egípcios usavam para escrever os nomes desses demônios e de seus inimigos.⁵⁸³ Devemos dizer ainda que a palavra “peixe”, representada pelo termo egípcio *ḥꜥ*, também significava “peixe vermelho”,

⁵⁷⁸ Este ponto de vista naturalista é defendido por vários autores. Veja, por exemplo: HUMPHREYS, Colin J. *The Miracles of Exodus: A Scientist's Discovery of the Extraordinary Natural Causes of the Biblical Histories*. London, Continuum International Publishing Group, 2003, pp.113-149. (Traduzido para o português: HUMPHREYS, Colin J. *Os Milagres do Êxodo: A Descoberta de um Cientista das Extraordinárias Causas Naturais das Histórias Bíblicas*. [Trad. Marcos José da Cunha]. Rio de Janeiro, Imago, 2004, pp.113-149); BENJAMIN, Tammi & MANGEL, Marc. *The Ten Plagues and Statistical Science as a Way of Knowing*. [Judaism: QJLT]. 48:1. Boston, Cengage Learning, 1999, pp.17-34.

⁵⁷⁹ PROVAN, Iain, LONG, V. Philips & LONGMAN III, Tremper. *A Biblical History of Israel*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2003, p.129.

⁵⁸⁰ Esses trechos do Hino ao Nilo foram extraídos de: RAWNSLEY, Hardwicke D. *Notes for the Nile: Together with a Metrical Rendering of the Hymns of Ancient Egypt and the Precepts of Ptah Hotep*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2004, pp.229-238.

⁵⁸¹ ELLIS, Ralph. *Tempest and Exodus*. Cheshire, Edfu Books, 2000, p.13.

⁵⁸² RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.147.

⁵⁸³ Idem, *Ibidem*, p.147.

podendo evocar um trocadilho com a palavra egípcia para “cadáver” (*ḥ3.t*),⁵⁸⁴ o que nos faz recordar Êx 7:21.

Percebe-se que, em egípcio, os termos “vermelho”, “sangue” e “mal”, assim como, os vocábulos “peixe” e “cadáver” (este último também aludindo ao sangue) estavam de certa forma relacionados. Estas associações exerceram um enorme impacto sobre os magos egípcios daqueles tempos, que, ao testemunharem esses eventos repletos de significados simbólicos, souberam interpretar tais sinais como indicativos dos “maus presságios” que se aproximavam do Egito. Então, quando somos informados de que “o peixe que havia no rio Nilo morreu, e cheirou mau o rio Nilo” (Êx 7:21), compreendemos que se trata de um golpe devastador para o próprio Nilo, divinizado pelos egípcios e adorado no Hino ao Nilo como “Senhor dos peixes”.⁵⁸⁵ Não se deve esquecer que esta “praga” enviada sobre o Nilo também afetou as atividades mágico-religiosas dos sacerdotes, que costumavam se purificar diariamente nas águas do Nilo antes de se encarregarem de suas práticas rituais no templo, como ocorria, por exemplo, no templo de Amon-Re em Karnak.⁵⁸⁶

O texto bíblico de Êx 7:19-22 conclui com uma observação extremamente irônica: “fizeram o mesmo os magos do Egito com os *encantamentos*⁵⁸⁷ deles” (Êx 7:22). Como se já não bastasse todo o caos decorrente da transformação das águas do Egito em sangue, a ação dos magos egípcios vem agravar ainda mais a situação. Este prodígio não impressionou ao Faraó e aos seus magos, uma vez que eles puderam fazer o mesmo.⁵⁸⁸ Deve chamar a nossa atenção o fato de que os magos egípcios viram os seus competidores hebreus como magos iguais a eles. A diferença jazia na *origem* de suas magias. A magia egípcia, conhecida como *heka*, havia sido criada, acreditava-se, pelo deus Rá, sendo um presente dado aos homens e “devia ser utilizada em benefício de todas as pessoas”.⁵⁸⁹ Já a magia hebreia tinha como fonte o Deus YHWH, que se

⁵⁸⁴ NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24], p.51.

⁵⁸⁵ RAWNSLEY, Hardwicke D. *Notes for the Nile: Together with a Metrical Rendering of the Hymns of Ancient Egypt and the Precepts of Ptah Hotep*, p.230.

⁵⁸⁶ ALTMAN, Nathaniel. *Sacred Water: The Spiritual Source of Life*. New Jersey, Paulist Press, 2002, p.66.

⁵⁸⁷ Do hebraico לְהַאֲמִים (*ləḥāqīm*), “mistérios, encantamentos”. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.521); “Encantamentos”. (Cf. LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.718).

⁵⁸⁸ PIXLEY, Jorge V. *Êxodo: Una Lectura Evangélica y Popular*. México, Casa Unida de Publicaciones, S.A., 1983, p.41.

revelara aos hebreus no Egito e cuja “magia”, até aquele momento, demonstrara ser mais eficaz do que a magia egípcia.

Para concluir a análise da passagem bíblica em questão, observemos novamente um quadro comparativo entre o relato bíblico de Êx 7:19-22 e *O Conto de Setne-Khamwas e Senosires* e o conto conhecido como *As Advertências de Ipuwer*. Embora o primeiro conto seja datado dos períodos ptolomaico (332-30 a.e.c.) e romano (30 a.e.c.-400 e.c.), ele pode pertencer a um período muito mais antigo.⁵⁹⁰ Já o segundo conto, data do período entre o antigo e o médio império egípcio (2300-2050 a.e.c.).⁵⁹¹

Êxodo 7:19-22	O Conto de Setne-Khamwas e Senosires & As Advertências de Ipuwer
Depois de Moisés e Aarão derrotarem aos magos egípcios na “competição mágica” em que a vara de Aarão engoliu as suas varas (cf. Êx 7:8-13), agora, Aarão toma a sua vara, estende a sua mão sobre as águas do Egito e as golpeia, transformando-as, assim, em sangue e provocando a sede nos egípcios (Êx 7:19-21). No entanto, os magos egípcios fazem o mesmo com seus encantamentos (Êx 7:22).	Em <i>O Conto de Setne-Khamwas e Senosires</i> , um mago egípcio, chamado Hórus, diz à sua mãe, Tnahsît, em um contexto de competição mágica: “Se eu for vencido, quando você comer ou beber, a água se tornará da cor do sangue diante de ti, os mantimentos se tornarão da cor do sangue diante de ti, o céu se tornará da cor do sangue diante de ti”. Em outro conto, <i>As Advertências de Ipuwer</i> , um egípcio chamado Ipuwer, declara: “Porque, na verdade, o rio é sangue. Se alguém beber dele, irá rejeitá-lo) como humano e terá sede de água”.

Assim, terminamos a nossa análise sobre a passagem de Êx 7:19-22. Em nosso estudo sobre essa perícope bíblica pudemos notar que os conceitos de “duelo mágico”, a “transformação das águas em sangue” e a consequente “sede” dela decorrente, entre outros, são assuntos já bastante conhecidos e estabelecidos dentro do contexto simbólico mágico-religioso egípcio. Desse modo, o redator bíblico, ao tomar conhecimento de tais elementos, os descreveu em seu texto de tal modo que conservou todo o “colorido egípcio” por trás de sua narrativa.

⁵⁸⁹ BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*, p.223.

⁵⁹⁰ Para uma maior discussão sobre a datação desse conto, veja: MOYER, Ian S. *Egypt and Limits of Hellenism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p.244.

⁵⁹¹ O trecho de *O Conto de Setne-Khamwas e Senosires* foi extraído de: MASPERO, G. *Popular Stories of Ancient Egypt*. [Trad. A. S. Griffith]. New York, G. P. Putnam's Sons / London, H. Grevel & Co., 1915, p.165. Já o trecho de *As Advertências de Ipuwer* está baseado em: WILSON, John A. [Trad.]. *Egyptian Oracles and Prophecies*. In: PRITCHARD, James B. [Ed.]. *ANET*. New Jersey, Princeton University Press, 1955, p.441.

4.2.7. 2ª Praga: As Rãs (Êx 8:1-3 TM / 8:5-7 Port)

Êxodo 8:1-3 (TM)	Êxodo 8:1-3 (Tradução)
<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֲמַר אֶל־אַהֲרֹן נִטְהַר אֶת־יַדְךָ בַּמֶּטֶק עַל־הַנְּהָרוֹת עַל־הַיָּאֲרוֹם וְעַל־הָאֲנָמִים וְהָעֵל אֶת־הַצִּפְרָדִּים עַל־אֶרֶץ מִצְרַיִם׃² וַיֵּט אַהֲרֹן אֶת־יָדוֹ עַל מִימֵי מִצְרַיִם וְהָעֵל הַצִּפְרָדִּים וַחֲכָס אֶת־אֶרֶץ מִצְרַיִם׃³ וַיַּעֲשׂוּ־כֵן הַחֲרָטְמִים בְּלִטְיָהֶם וַיַּעֲלֻ אֶת־הַצִּפְרָדִּים עַל־אֶרֶץ מִצְרַיִם׃</p>	<p>¹ E disse YHWH a Moisés: “Diga a Aarão: Estende a tua mão com a tua vara sobre os rios, sobre os trechos do rio [Nilo] e sobre os pântanos; e faça subir as rãs sobre a terra do Egito”. ² E estendeu Aarão a mão dele sobre as águas do Egito; e subiu a rã, e cobriu a terra do Egito. ³ E fizeram o mesmo os magos com os encantamentos deles; e fizeram subir as rãs sobre a terra do Egito.</p>

Estes versículos de Êx 8:1-3 TM correspondem a Êx 8:5-7 em português. Em Êx 8:1, assim como na praga anterior (cf. Êx 7:19), vara e mão estendida, objeto e gesto mágico-religiosos, estão presentes. Aqui, entretanto, Aarão recebe ordens para estender a sua mão e a sua vara em direção às águas do rio Nilo e às demais fontes de águas a fim de que surjam צִפְרָדִּים (*šəṣṣardēʿim*), “rãs”. Cabe destacar a forma verbal וְהָעֵל (*wəhāʿal*), a qual ocorre no imperativo do hif’il e é derivada da raiz עלה (*qh*), “subir, ascender”.⁵⁹² Porém, como a forma verbal ocorre na voz ativa do causativo, tal forma expressa o sentido de “fazer subir”. E, embora o termo hebraico צִפְרָדִּים (*šəṣṣardēʿim*) seja normalmente traduzido como “rã”,⁵⁹³ comentaristas judeus, tais como, Rabi Bachya e Rabi Sforno, interpretaram este termo como “crocodilo”.⁵⁹⁴ Já a LXX traz no lugar do feminino *šəṣṣardēʿ*, o masculino βάτραχος (*bátrachos*), “sapo”.⁵⁹⁵

Em Êx 8:2 somos informados de que o milagre realizado por Aarão envolveu uma única rã (*haššəṣṣardēʿ*, “a rã”), e não várias rãs (*šəṣṣardēʿim*). Na realidade, entendemos

⁵⁹² HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, Brill, 1988, p.273. Veja também: FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.248.

⁵⁹³ Cf. 'EVEN-ŠŌŠĀN, 'Avrāhām. *Hammilōn Heḥādāš*. keref šēnī. [Lamed-Tsade]. Y'rūšālayim, hōšā'at qiryat-sēfer, 1997, p.1151; KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, W. [Eds.]. *Supplementum ad Lexicon In Veteris Testamenti Libros*. Leiden, Brill, 1958, p.1179; OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.225.

⁵⁹⁴ BABICH, Harvey. *Blood, Frogs and Lice*. [Derech HaTeva | JTS]. Vol.14. New York, Yeshiva University Press, 2009/2010, p.8.

⁵⁹⁵ RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, 2004.

que talvez este tenha sido o verdadeiro milagre no que diz respeito à “praga” das rãs. O milagre não foi o *aparecimento* das rãs do Nilo e das demais fontes de águas do Egito, mas sim a *multiplicação mágica* de uma única rã em várias.⁵⁹⁶ Aliás, esse detalhe foi muito bem explorado pela tradição rabínica, como podemos verificar:

De acordo com a tradição rabínica, originalmente havia uma rã, que emergiu do Nilo e produziu muitas rãs, como visto no Talmude, b. Sanhedrin, 67b – “‘E subiu a rã e cobriu a terra do Egito’ (Êx 8:2). R. Eleazar disse: Havia uma rã que gerou abundantemente e encheu a terra... R. Akiba disse: Havia uma rã que encheu todo o Egito [por reprodução]. Mas R. Eleazar b. Azarias disse a ele: Akiba! O que você tem a ver com a Agadá? Cesse as suas palavras e se dedique aos leprosos e às tendas. Uma rã coaxou para as outras e elas vieram”.⁵⁹⁷

Como podemos perceber, parte da tradição rabínica interpreta a proliferação das rãs sobre o Egito de forma acentuadamente mágica. Entretanto, como os hebreus e os egípcios se portavam com relação às rãs?

Embora não seja mencionada textualmente, parece que a rã estava na lista de animais cerimonialmente impuros que não deveriam ser comidos pelos israelitas em período posterior (cf. Lv 11:29a).⁵⁹⁸ Aliás, podemos especular se a rã passou a ser proibida como alimento devido à sua associação com alguma divindade egípcia, como veremos a seguir. De qualquer modo, não há como saber ao certo se o milagre envolvendo as rãs em Êxodo 8 influenciou de alguma forma o estabelecimento dessa dieta alimentar específica em período posterior.⁵⁹⁹

No que diz respeito aos egípcios, a situação era bem diferente. De acordo com a cosmogonia egípcia, “oito serpentes e rãs emergiram da lama primordial para gerar o

⁵⁹⁶ Smith também pensa de forma semelhante e declara: “A praga das rãs era comum no Egito. O milagre aqui reside no momento e na multiplicação anormal dessas criaturas”. (Cf. SMITH, James E. *The Pentateuch*. Missouri, College Press Publishing Co., 1992, p.263).

⁵⁹⁷ GROSSFELD, Bernard. [Trad.]. *The Targum Onkelos to Exodus*, p.19. Rashi, seguindo a tradição rabínica, também interpreta a multiplicação das rãs de forma mágica: “Era (somente) uma rã, e a golpeavam e ela se dividia em enxames e enxames (de rãs), assim explica o Midrash”. (Cf. ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Shemot*, p.34).

⁵⁹⁸ LONGMAN III, Tremper & GARLAND, David E. [Eds.]. *Genesis-Leviticus*. [EBC]. Grand Rapids, Zondervan, 2008, p.15.

⁵⁹⁹ Tirosh-Samuelson sugere que a proibição da ingestão de sapos (ou rãs) na Bíblia Hebraica ocorreu porque “os autores bíblicos estavam conscientes de que eles são benéficos para o ecossistema e reduzem a população de mosquitos”. (Cf. TIROSH-SAMUELSON, Hava. *Ecology*. In: BASKIN, Judith R. [Ed.]. *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, p.141.).

sol”⁶⁰⁰ e, além do mais, acreditava-se também que Heket havia formado o homem do barro.⁶⁰¹ Ademais, segundo a crença egípcia, a rã estava associada a uma de suas divindades, como podemos perceber abaixo:

Símbolo de procriação, renascimento e fertilidade no folclore egípcio antigo, a deusa rã era Heket, retratada como uma criatura ou como uma mulher com cabeça de rã [...]. Os amuletos com figuras de rãs eram usados para assegurar o renascimento ao falecido no túmulo.⁶⁰²

Pelo que se sabe, Heket (ou Heqet) era a deusa protetora das questões relacionadas à maternidade. Ela protegia as mulheres grávidas, as parteiras e os bebês e, inclusive, moldava de barro as crianças e as suas almas nos últimos estágios de seu nascimento, como se fosse um oleiro.⁶⁰³ Além disso, as mulheres grávidas muitas vezes usavam amuletos de Heket para protegê-las durante o trabalho de parto e as parteiras egípcias se autodenominavam “servas de Heket”.⁶⁰⁴ A partir destes dados, é possível imaginar que Heket foi combatida e vencida não apenas na “praga das rãs”, mas também foi insultada principalmente na última praga, a “praga da morte dos primogênitos”, já que esta divindade se mostrou totalmente incapaz de proteger os bebês egípcios recém-nascidos naquele contexto. Boyce fornece um retrato bastante interessante dessa segunda “praga”:

[...] havia uma deusa egípcia envolvida neste julgamento [divino] – a deusa Heket, que era sempre representada com a cabeça e, muitas vezes, com cabeça e corpo de rã. Uma vez que Heket era personificada desta forma, a rã era algo sagrado no Egito. Não podia ser morta por alguém. Por isso, os egípcios não podiam fazer nada para impedir a irônica e horrível proliferação da deusa. Eles foram forçados a detestar os símbolos de sua depravada religiosidade. Mas não podiam matá-las.⁶⁰⁵

⁶⁰⁰ PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [AB], p.349.

⁶⁰¹ SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.40.

⁶⁰² BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*, p.142.

⁶⁰³ ROSEN, Brenda. *The Mythical Creatures Bible: The Definitive Guide to Legendary Beings*. New York, Sterling Publishing Company, 2009, p.309.

⁶⁰⁴ Idem, *Ibidem*, p.309.

⁶⁰⁵ BOICE, James Montgomery. *Homens de Deus em Tempo de Crise*, pp.60-61. O acréscimo entre colchetes é nosso.

Diante desse quadro, também é possível interpretar essa praga das rãs como uma “retribuição pelo decreto que ordenara às parteiras que matassem os machos recém-nascidos no momento do nascimento” (cf. Êx 1:15-22).⁶⁰⁶

De qualquer forma, a narrativa sobre a praga das rãs é temperada com uma forte dose de humor, pois, se por um lado, os magos egípcios conseguem imitar os magos hebreus, Moisés e Aarão, no que diz respeito à proliferação das rãs (Êx 8:3 TM | Êx 8:7), por outro lado, eles não conseguem remover as rãs do Egito, cabendo ao Faraó suplicar a Moisés e a Aarão para que peçam a YHWH a remoção dessa praga (Êx 8:4-10 TM | Êx 8:8-14). Outro elemento repleto de humor na descrição dessa praga é encontrado em Êx 8:8 TM (Êx 8:12), que diz: מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה עַל־דְּבַר הַצְפֹּרְדִּים (wayyis‘aq mōše^h ‘el-‘āḏōnāy ‘al-dəḇar haṣṣōḥāḏīm), “e clamou Moisés a YHWH por causa das rãs”. Contudo, o midrash, em Êxodo Rabá 10:6, lê a segunda metade desta frase, ‘al-dəḇar haṣṣōḥāḏīm, “por causa das rãs” como ‘al-dibbūr haṣṣōḥāḏīm, “sobre a fala [coaxar] das rãs”.⁶⁰⁷ Essa expressão pode ser uma forma irônica e bem-humorada de referir-se ao pedido (ou ao “coaxar”) do próprio Faraó feito a Moisés e a Aarão em Êx 8:4 TM (Êx 8:8). Particularmente, cremos que há ainda outra possível explicação para o fato de os magos egípcios não removerem as rãs de sua terra. Acreditamos que os magos do Egito podem não ter removido as rãs não porque fossem incapazes de fazê-lo, mas porque se o fizessem, estariam ofendendo a sua própria divindade, Heket, e, ao agir assim, estariam igualmente sujeitos a uma punição correspondente pela prática de tal ato.

Seja como for, a “praga das rãs” não conseguiu convencer o Faraó a libertar os israelitas do Egito, pois, ao notar que as rãs haviam sido removidas da terra graças à oração intercessória de Moisés (Êx 8:4 TM | Êx 8:8), ele endureceu o seu coração, não dando ouvidos à voz de YHWH (Êx 8:11 TM | Êx 8:15).

De qualquer modo, a “praga das rãs” pode ser entendida basicamente de duas formas. Do ponto de vista racionalista, tal “praga” pode ser vista (1) como uma consequência natural das cheias do Nilo, que normalmente ocorriam entre Setembro e Outubro, e cuja inundação costumava provocar a invasão da terra por sapos e rãs; e (2) como uma consequência natural da “praga” anterior das águas transformadas em

⁶⁰⁶ SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.40.

⁶⁰⁷ PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [AB], p.350. O acréscimo entre colchetes é nosso.

sangue, a qual, ao matar os peixes (cf. Êx 7:21), acabou afugentando as rãs do Nilo e forçando-as a procurar abrigo fora das águas.⁶⁰⁸ Já do ponto de vista sobrenaturalista, a “praga das rãs” narrada nesse trecho da Bíblia Hebraica, pode ser compreendida como um ataque desferido contra a deusa egípcia Heket,⁶⁰⁹ retratada muitas vezes de forma híbrida, com o corpo de uma mulher e a cabeça de uma rã. Vejamos novamente um quadro que apresenta essa segunda praga a partir de um pano de fundo egípcio:⁶¹⁰

Êxodo 8:1-3 (TM) / 8:5-7 (Português)	Heket, a Deusa-Rã Egípcia
Aarão estendeu a sua vara sobre as águas do Egito e fez com que surgissem rãs. O mesmo sinal foi imitado pelos magos egípcios através dos seus encantamentos.	Os egípcios acreditavam na deusa Heket, a qual simbolizava o renascimento e a fertilidade na antiga tradição egípcia e era retratada como uma mulher com cabeça de rã.

Em vista do contexto da polêmica antimagia exodiana, a qual visa subordinar a magia e crenças egípcias, incluindo suas divindades, ao Deus de Israel, somos propensos a compreender essa “praga” como mais um exemplo de uma narrativa permeada pelo simbolismo mágico-religioso egípcio.

4.2.8. 3ª Praga: Os Insetos (Êx 8:12-15 TM / 8:16-19 Port)

Êxodo 8:12-15 (TM)	Êxodo 8:12-15 (Tradução)
<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֲמַר אֶל־אַהֲרֹן נְטֵה אֶת־מִטְּךָ וְהָדָה אֶת־עֹפֶר הָאָרֶץ וְהָיָה לְכֹנֶס בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם: ¹³ וַיַּעֲשׂוּ־כֵן וַיֵּט אַהֲרֹן אֶת־יָדוֹ בְּמִטָּהוּ וַיִּדָּה אֶת־עֹפֶר הָאָרֶץ וְהָיָה הַכֹּנֶס בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה כָּל־עֹפֶר הָאָרֶץ הָיָה</p>	<p>¹² E disse YHWH a Moisés: “Diga a Aarão: Estende a tua vara, e golpeia o pó da terra; e se tornará em insetos em toda a terra do Egito”. ¹³ E fizeram assim, e estendeu Aarão a mão dele com a vara dele, e golpeou o pó da terra, e estava o inseto no homem, e no animal; todo o pó da terra se tornou insetos em toda a terra</p>

⁶⁰⁸ SARNA, Nahum M. *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*, p.71.

⁶⁰⁹ Esse ponto de vista é defendido, por exemplo, em: CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus*. Magnes Press, Jerusalem, 1967, p.101; HYATT, J. P. *Exodus*. [NCBC], p.108; SPERO, Shubert. *And Against All the Gods of Egypt I Will Execute Judgements*. [JBQ]. Vol. XXVII: 2. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 1999, pp.83-87; GNUSE, Robert Karl. *No Tolerance For Tyrants: The Biblical Assault on Kings and Kingship*. Collegeville, The Liturgical Press, 2011, p.56; WRIGHT, Allen. *The Book: Why the First Books of the Bible Were Written and Who They Were Written For*. Bloomington, iUniverse, 2013, p.80.

⁶¹⁰ As informações sobre Heket foram extraídas de: BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*, p.142. Para obter maiores informações sobre essa divindade egípcia, veja: REDFORD, Donald B. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2001, p.563; KAISER, JR., Walter C. *A History of Israel: From the Bronze Age Through The Jewish Wars*. Nashville, Broadman and Holman Publishers, 1984, p.99; REMLER, Pat. *Egyptian Mythology A to Z*. New York, Chelsea House, 2010, p.79; HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. Abingdon, Routledge, 2005, pp.67-68.

כְּנִים בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם:¹⁴ וַיַּעֲשׂוּ־כֵן הַחֲרָטְמִים
בְּלִשְׁיָהֶם לְהוֹצִיא אֶת־הַכְּנִים וְלֹא יָכְלוּ וַתִּהְיֶה
הַכְּנִים בְּאָדָם וּבְבְּהֵמָה:¹⁵ וַיֹּאמְרוּ הַחֲרָטְמִים
אֶל־פְּרֹעֹה אֲנַפְעָה אֱלֹהִים הוּא וַיַּחֲזֵק
לִב־פְּרֹעֹה וְלֹא־שָׁמַע אֲלֵהֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה:

do Egito.¹⁴ E fizeram o mesmo os magos com os encantamentos deles, para fazer sair os insetos, mas não foram capazes; e estava o inseto no homem e no animal.¹⁵ E disseram os magos ao Faraó: “Isto é o dedo de Deus”; Porém, se tornou forte o coração do Faraó, e não ouviu a eles, como havia dito YHWH.

Estes versículos de Êx 8:12-15 TM correspondem a Êx 8:16-19 em português. Esta “praga” possui uma particularidade dentro do quadro mais amplo das pragas, pois foi a partir dela que os magos egípcios começaram a reconhecer a superioridade do poder de YHWH (cf. Êx 8:14,15 TM | Êx 8:18,19).

Em Êx 8:12 TM (Êx 8:16), Aarão estende a sua vara e com ela golpeia הָאֶרֶץ אֶת־עֵפֶר כְּנִים (*et-āpar hā’āreṣ*), “o pó da terra”, o qual se transforma magicamente em כְּנִים (*kinnīm*), termo este que preferimos traduzir genericamente como “insetos”.⁶¹¹ Esse vocábulo ocorre novamente em Êx 8:13 TM e no Sl 105:31, onde o salmista reconta essa praga resumidamente. Ao que tudo indica, *kinnim* é um termo abrangente, que “incluía numerosas espécies de parasitas, piolhos, pulgas, carrapatos e ácaros”, os quais “causavam mais do que uma simples coceira excessiva na pele”.⁶¹² Além disso, *kinnim* também foi traduzido como “mosquitos”, “moscas de areia” ou ainda “larvas”.⁶¹³ A LXX verte *kinnim* por σκνίφες (*skniphes*), “mosquitos”.⁶¹⁴ Seja como for, devido aos múltiplos significados do termo, entendemos que a tradução genérica “insetos” talvez seja a forma mais adequada de traduzi-lo. Contudo, se quisermos compreender melhor o significado deste milagre, devemos voltar a nossa atenção mais uma vez para as crenças mágico-religiosas egípcias. E, sobre isso, vejamos novamente o que Boice tem a nos dizer:

⁶¹¹ Do hebraico, כֵּן (*kên*), “mosquito”, no singular. No plural, כְּנִים (*kinnīm*) ou כְּנָם (*kinnām*), “mosquitos”. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, W. [Eds.]. *Supplementum ad Lexicon In Veteris Testamenti Libros*. Leiden, Brill, 1958, p.1205; FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.147). Ou, talvez, “piolhos”. (Cf. SVARTVIK, Jesper. *Gnat*. In: FREEDMAN, David Noel. [Ed.]. *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000, p.508; NEUSNER, Jacob. *Theological Dictionary of Rabbinic Judaism: Making Connections and Building Constructions*. [Part Two]. Lanham, University Press of America, 2005, p.169).

⁶¹² BABICH, Harvey. *Blood, Frogs and Lice*, p.10.

⁶¹³ HYATT, J. P. *Exodus*. [NCBC], p.110.

⁶¹⁴ RAHLFS, Alfred. (Ed.). *Septuaginta*, 2004.

Como parte do julgamento de Deus sobre a terra e – consequentemente, sobre o deus da terra (conhecido como Geb), a terra passou a produzir insetos e enxames de moscas que infestaram as pessoas e impediram as funções sacerdotais [...]. O que quer que fosse, era um inseto que fazia com que o corpo dos egípcios ficasse cerimonialmente impuro e impróprio para atividades religiosas, já que os sacerdotes só podiam desempenhar suas funções se seus corpos estivessem cerimonialmente limpos.⁶¹⁵

Além destas informações fornecidas por Boice, devemos mencionar também que, segundo a mentalidade egípcia antiga, “acreditava-se que mesmo a poeira do recinto sagrado [do templo] possuía poderes que poderiam sobreviver através dos tempos”.⁶¹⁶ Aliás, é curioso observarmos que o pó do chão do Tabernáculo era igualmente considerado sagrado pelos israelitas, servindo, inclusive, como ingrediente da poção mágica que deveria ser ingerida pela mulher que fosse suspeita de ter cometido adultério (cf. Nm 5:11-31, especialmente o v.17). Entretanto, é a relação do deus-terra Geb com a coroa egípcia que merece o nosso destaque. Geb também era visto como o “guardião do trono”⁶¹⁷ e uma antiga inscrição sobre o filho de um determinado Faraó (infelizmente a inscrição não fornece o nome de ambos), chama-o de “sua majestade, Geb”.⁶¹⁸ Esta informação é relevante para o nosso estudo, pois, YHWH, ao atingir a terra com a praga dos insetos, não afetou apenas a própria terra e o deus-terra, Geb, mas também afetou simbolicamente ao próprio Faraó, que também estava associado a esta divindade.

Mas, além de falar sobre a terra em si, devemos também dizer algo sobre aquilo que está intimamente vinculado a ela, “o pó da terra” (ʿeṭ-ʿāṣar hāʾāreṣ). Assim que Aarão golpeou o pó da terra, este esteve presente בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה (bāʾādām ūḇabbəhēmā^h), “no homem e no animal” e em linguagem hiperbólica, se transformou em insetos “em toda a terra do Egito” (Êx 8:13 TM). Estreitamente relacionada ao pó da terra, a areia, no Egito, também possuía uma profunda importância simbólica mágico-

⁶¹⁵ BOICE, James Montgomery. *Homens de Deus em Tempo de Crise*, pp.61,62.

⁶¹⁶ CLARK, Rosemary. *The Sacred Magic of Ancient Egypt: The Spiritual Practice Restored*. Woodbury, Llewellyn Publications, 2003, p.66. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁶¹⁷ BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*, p.144.

⁶¹⁸ VELIKOVSKY, Immanuel. *Agas in Chaos I: From the Exodus to King Akhnaton*. New York, Doubleday & Company, Inc., 1952, p.62.

religiosa. Notemos o que Ritner nos diz sobre isso:

[...] a areia estava intimamente associada com a criação do cosmos egípcio e, conseqüentemente, com todos os atos criativos. Como uma substância de purificação, a areia é assim usada nas fundações (e nos depósitos das fundações) dos templos e santuários, é ritualmente espalhada durante as procissões dos deuses e os ritos mágicos privados, é oferecida às divindades e serve até mesmo na composição das figuras divinas, e como uma plataforma para imagens mágicas, lâmpadas, tigelas, e o embalsamamento do boi Ápis [...]. Negativamente, a areia é uma arma onipresente para a cegueira dos inimigos, e como tal é temida pelos mortos e é usada para repelir demônios.⁶¹⁹

Estes dados sobre a “terra” a partir da perspectiva egípcia nos permitiram vislumbrar as suas associações simbólicas com o deus-terra Geb, com o trono egípcio e também com uma série de práticas e crenças mágico-religiosas egípcias que atribuíam à terra e a elementos afins um papel de destaque em sua vida diária.

Em Êx 8:14, vemos que os magos egípcios, assim como nas pragas anteriores, tentaram imitar o mesmo sinal realizado por Aarão com os seus encantamentos, יִכְלֹוּ וְלֹא יָכֻזּ (wəlōʾ yāḵōlū) “mas não foram capazes”. Aqui, a forma verbal יִכְלֹוּ (yāḵōlū), que ocorre na 3ª pessoa comum do plural do perfeito do qal, é derivada da raiz יכל (ykl), sobre a qual já nos referimos antes em nosso comentário sobre a primeira praga, e significa “ser capaz, poder (fazer algo)”. Durante a primeira praga, os egípcios “não puderam beber as águas do rio Nilo” (Êx 7:21). Agora, os magos egípcios “não foram capazes” de reproduzir os insetos a partir do pó da terra, como fizera Aarão, ao golpear o pó da terra com a sua vara (Êx 8:13).⁶²⁰ Então, depois dos magos egípcios fracassarem em sua tentativa de imitar o milagre efetuado por Aarão (Êx 8:14), eles relataram ao Faraó a razão do seu insucesso, a saber, o reconhecimento da origem divina daquela “praga”: אֵלֵהֶם הָיָא אֶצְבָּע (ʿešbaʿ ʾēlōhîm hîw), “Isto é o dedo de Deus (ou, ‘dos deuses’)” (Êx 8:15).

⁶¹⁹ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, pp.155-156.

⁶²⁰ Rashi, citando o Talmude, explica que os magos egípcios não conseguiram reproduzir magicamente os piolhos “porque o demônio não tem domínio sobre uma criatura menor do que um (grão de) cevada. (Tratado Talmúdico Sanhedrin, 76)”. (Cf. ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Shemot*, p.36).

Cabe observar que a palavra hebraica אֶצְבָּע (ʿešbaʿ) “dedo”,⁶²¹ que ocorre em Êx 8:15 TM (Êx 8:19) fazendo referência ao “dedo de Deus”, é morfologicamente semelhante ao hieróglifo egípcio, *tchebā*, “dedo”, cujo símbolo hieroglífico, aliás, é uma espécie de “vara”, que lembra a letra ו (waw) em hebraico.⁶²² Esta relação entre a palavra “dedo” e o seu ideograma egípcio correspondente que lembra a figura de uma “vara” é bastante significativa dentro do contexto do universo mágico-religioso egípcio, pois, neste contexto, ouvimos falar sobre: “os dois dedos, indicador e médio, que o deus Hórus empregou para ajudar seu pai Osíris a subir a Escada para o céu”,⁶²³ “Dedos de Hórus, o primogênito, é vosso nome”,⁶²⁴ “o sacerdote *Sem* tocava-as [as aberturas da boca e dos olhos] com o seu dedo mínimo”,⁶²⁵ “um homem sábio de coração e astuto de dedo”⁶²⁶ e “o dedo de 77 deuses está nos seus olhos” (parte de uma maldição proferida contra o crocodilo Maga).⁶²⁷ Eleanor Harris explica que “os amuletos em forma de punho, mão e dedo provavelmente derivam de gestos mágicos”.⁶²⁸ Além de Êx 8:15, a Bíblia Hebraica nos apresenta apenas dois outros textos onde a expressão אֶצְבָּע אֱלֹהִים (ʿešbaʿ ʿēlōhīm) “dedo de Deus” ocorre. Nesses dois textos, que são paralelos, a expressão ocorre no contexto da concessão das tábuas da Lei a Moisés, na expressão לָחַת אֶבֶן כְּתוּבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים (lāḥōt ḥāʿēdūt lūḥōt ʿēben kəṭūḥīm bəʿešbaʿ ʿēlōhīm), “tábuas de pedra escritas pelo dedo de Deus” (Êx 31:18 // Dt 9:10). Além

⁶²¹ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, W. [Eds.]. *Supplementum ad Lexicon In Veteris Testamenti Libros*. Leiden, Brill, 1958, p.1176; LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.135. O hebraico ʿešbaʿ encontra correspondências em outras línguas antigas. Por exemplo, no ugarítico, *uṣbʿ*, plural, *uṣbʿt*; no árabe, *ʿiṣbaʿ*, de *ṣabaʿa*, “apontar um dedo”; em etíope, *ʿaṣbāʿt*; em acádio, *iṣbittu*; em copta, *tēēbe*. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.81).

⁶²² BUDGE, Ernest A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. [Vol.I]. New York, Cosimo, Inc., 2011, p.cviii.

⁶²³ BUDGE, Ernest A. Wallis. *Egyptian Magic*, p.55.

⁶²⁴ Idem, *Ibidem*, p.169.

⁶²⁵ Idem, *Ibidem*, p.197. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁶²⁶ Idem, *Ibidem*, p.211.

⁶²⁷ BORGHOOTS, J. F. *Ancient Egyptian Magical Texts*. [Religious Texts Translation Series]. Vol. IX. Leiden, E. J. Brill, 1978, pp.86-87.

⁶²⁸ HARRIS, Eleanor L. *Ancient Egyptian Divination and Magic*. York Beach, Red Wheel/Weiser, LLC, 1998, p.92.

disso, o salmista, ao se referir à criação dos céus, da lua e das estrelas, chama-a de obra dos אֶצְבְּעֵי־יְיָ (ʿešbaʿōtēyḱā), “teus dedos”, isto é, de Deus (Sl 8:4).⁶²⁹

Embora a expressão “dedo de Deus” seja um evidente antropomorfismo que representa a “ação de YHWH” e, embora a tradição rabínica compare os dez “golpes” (ou “pragas”) aos dez dedos da mão de YHWH,⁶³⁰ contudo, é muito provável que os magos do Egito tenham identificado aqui a vara de Aarão com o “dedo de Deus”, uma vez que em vários textos egípcios a vara aparece associada ao “dedo” de determinadas divindades.⁶³¹ De qualquer modo, ao término dessa narrativa vemos novamente que Faraó não cedeu às exigências de YHWH e de seus emissários (Êx 8:15). Vejamos esta terceira praga em comparação com o seu pano de fundo egípcio:⁶³²

Êxodo 8:12-15 (TM) / 8:16-19 (Português)	A Vara e o Dedo dos Deuses Egípcios
Aarão estendeu a sua vara e com ela golpeou o pó da terra, o qual transformou-se em vários insetos. Os magos egípcios tentaram repetir a mesma façanha com os seus encantamentos, mas não obtiveram sucesso. Ao término do texto, os magos reconheceram a origem divina da praga, dizendo ao Faraó: “Isto é o dedo de Deus (ou, ‘dos deuses’)” (Êx 8:15).	No Livro dos Mortos egípcio ocorrem duas expressões curiosas: “isto é o dedo de Osíris” e “isto é o dedo de Sokar”. Ambas as expressões são usadas para se referir a um objeto de madeira, ou seja, uma vara.

⁶²⁹ A LXX traz no lugar de ʿešbaʿ ʾēlōhīm a expressão δάκτυλος θεοῦ (dáktylos theou), “dedo de Deus” (Êx 8:15), expressão esta que também se repete no Novo Testamento quando Jesus diz que expulsa os demônios ἐν δακτύλῳ θεοῦ (en daktýlō theou), “pelo dedo de Deus” (Lc 11:20). É importante notar que a expressão אֶצְבְּעֵי־יְיָ, além de ser rara na Tanakh, ocorre pela primeira vez em suas páginas em um contexto mágico-religioso egípcio (Êx 8:15) e é pronunciada pela primeira vez por magos igualmente egípcios. Além disso, devemos notar a incrível semelhança existente entre as palavras hebraica e egípcia para “dedo”. Em hebraico, “dedo” é ʿešbaʿ e em egípcio, tchebā. Outro detalhe que chama a nossa atenção é o fato de que sempre que o autor bíblico faz referência a algum tipo de intervenção divina, ele normalmente menciona a “mão” de Deus e não o seu “dedo”. Confira: (1) יְדֵי־יְיָ (yad-ʾādōnāy), “a mão de YHWH” (Êx 9:3; 13:3,14,16; Dt 2:15; Js 4:24; Jz 2:15; Rt 1:13; 1 Sm 5:6,9; 7:13; 12:15; 2 Rs 3:15; Jó 12:9; Is 19:16; 25:10; 41:20; 59:1; 66:14; Ez 1:3; 3:22; 37:1; 40:1); (2) יְדֵי־אֱלֹהִים (yad hāʾēlōhīm), “a mão de Deus” (1 Sm 5:11; 2 Cr 30:12); (3) יְדֵי־אֱלֹהִים (yad-ʾēlōhīm), “a mão de Deus” (Jó 19:21); (4) יְדֵי־יְיָ אֱלֹהֵינוּ (yad ʾādōnāy ʾēlōhīm), “a mão do Senhor Deus” (Ez 8:1); (5) יְדֵי־אֱלֹהֵינוּ (yad-ʾēlōhēnū), “a mão do nosso Deus” (Ed 8:22); e (6) יְדֵי־אֱלֹהֵי (ʾēl-yad ʾēlōhay), “a mão do meu Deus” (Ne 2:18).

⁶³⁰ CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*, p.122.

⁶³¹ HYATT, J. P. *Exodus*. [NCBC], p.110.

⁶³² A coluna do quadro intitulada “A Vara e o Dedo dos Deuses Egípcios” baseia-se em: WOODS, Edward. *The ‘Finger of God’ and Pneumatology in Luke-Acts*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, pp.76-77.

Em suma, o fato de a declaração “isto é o dedo de Deus” ocorrer pela primeira vez na Bíblia Hebraica em um contexto egípcio, a sua pronúncia feita pelos lábios dos próprios magos egípcios, as várias referências feitas ao “dedo” das divindades na literatura egípcia, a semelhança existente entre as palavras para “dedo” em egípcio (*tchebā*) e em hebraico (ʿešbā) e a associação entre o “dedo da divindade” e a “vara” em alguns contextos egípcios, como vimos, nos permitem enxergar esta praga de Êx 8:12-15 como uma descrição simbólica mágico-religiosa com “sabor” fortemente egípcio.

4.2.9. 4ª Praga: O Enxame de Moscas (Êx 8:16-17,20 TM / 8:20-21,24 Port)

Êxodo 8:16-17,20 (TM)	Êxodo 8:16-17,20 (Tradução)
<p>¹⁶ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הִשָּׁכֶם בְּבֹקֶר וְהָתִיצַב לִפְנֵי פְרֹעֹה הִנֵּה יוֹצֵא הַמִּימָה וְאָמַרְתָּ אֵלָיו כֹּה אָמַר יְהוָה שְׁלַח עָמִי וַיַּעֲבְדֵנִי: ¹⁷ כִּי אִם־אֵינְךָ מְשַׁלַּח אֶת־עַמִּי הֲנִי מְשַׁלֵּיחַ בָּךְ וּבַעֲבָדֶיךָ וּבַעֲמֹלְךָ וּבְכָתִידְךָ אֶת־הָעָרִב וּמָלְאוּ בָתֵּי מִצְרַיִם אֶת־הָעָרִב וְגַם הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־הֵם עָלֶיהָ: ²⁰ וַיַּעַשׂ יְהוָה כֵּן וַיָּבֹא עָרִב כְּבֹד בֵּיתָה פְרֹעֹה וּבֵית עַבְדָּיו וּבְכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם תִּשְׁחַת הָאֲרֶץ מִפְּנֵי הָעָרִב:</p>	<p>¹⁶ E disse YHWH a Moisés: “Levanta pela manhã e permanece diante da face de Faraó, eis que ele sairá para as águas; e diga a ele: Assim disse YHWH: Deixa ir o meu povo para que me sirvam. ¹⁷ Porque se tu não deixares ir o meu povo, eis que eu enviarei sobre ti e sobre os teus servos, e sobre o teu povo, e sobre as tuas casas, o enxame de moscas; e encherão as casas do Egito o enxame de moscas, e também a terra em que eles estiverem”. ²⁰ E fez YHWH assim, e foi o enxame de moscas pesado para a casa do Faraó e para a casa dos servos dele; e em toda a terra do Egito, ficou arruinada a terra diante da face do enxame de moscas.</p>

Estes versículos de Êx 8:16-17,20 TM correspondem a Êx 8:20-21,24 em português. Em Êx 8:16, YHWH dá algumas ordens a Moisés. Ele lhe diz: לִפְנֵי פְרֹעֹה (haškēm babbōqer wəhityaššēh līpne pāro) “levanta pela manhã e permanece diante da face de Faraó”. Aqui, a forma verbal הִשָּׁכֶם (haškēm), que ocorre no imperativo do hif’īl, é derivada da raiz שָׁכַם (škm), “levantar cedo”.⁶³³

Essa mesma forma verbal ocorre somente mais uma vez no livro de Êxodo, em Êx 9:13,

⁶³³ DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.715; LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.9.

e também em 1 Sm 17:16; 29:10; 2 Cr 36:15; Jr 7:13,25; 11:7; 25:4; 29:19; 32:33 e 35:14. Além disso, esse termo aparece acompanhado também da forma verbal **וְהִתְיַצֵּב** (*wəhiṭyaššēḇ*), a qual ocorre no imperativo do hitpa'el e é derivada da raiz **צב** (*yṣb*), “pôr-se de pé, estar de pé”,⁶³⁴ “manter-se firme”.⁶³⁵ Essa mesma forma verbal ocorre novamente em Êx 9:13. A continuação do versículo ainda nos informa que Moisés deveria se encontrar com o Faraó pela manhã, pois neste período ele iria sair **הַמִּיּוֹמָה** (*hammāyômā^h*) “para (em direção) as águas” (Êx 8:16). Algumas hipóteses têm buscado explicar porque o Faraó saía em direção às águas a cada manhã (cf. Êx 7:15; 8:16 TM [8:20]).⁶³⁶ (1) para fazer parecer que ele era a causa das cheias do Nilo, necessárias a cada ano; (2) para praticar a sua magia e blasfemar contra YHWH, dizendo: “O rio é meu. Eu fiz o rio”; (3) para realizar certas necessidades físicas comuns longe do olhar das pessoas.⁶³⁷ Além dessas hipóteses, também é possível que Faraó se dirigisse às águas a cada manhã para adorar ao deus-rio Nilo, Hapi.⁶³⁸ Moisés deveria se dirigir ao Faraó com a conhecida fórmula introdutória oracular divina: **כֹּה אָמַר יְהוָה** (*kōh 'āmar 'ādōnāy*), “assim diz YHWH”,⁶³⁹ a qual deveria ter como conteúdo a seguinte mensagem: **שְׁלַח עַמִּי וְיַעֲבֹדֵנִי** (*šallah 'ammî wəyā'abḏūnî*), “deixa ir o meu povo e

⁶³⁴ SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. [Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini]. São Paulo, Paulus, 1997, p.288.

⁶³⁵ LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.12.

⁶³⁶ Estas três hipóteses foram extraídas de: DEUTSCH, Yosef. *Let My Nation Go: A Compilation of Talmudic and Midrashic Sources*. Jerusalem, Feldheim Publishers, 1998, p.195.

⁶³⁷ Como Faraó se considerava divino, sugere-se que ele tenha baixado um decreto proibindo as pessoas de saírem de suas casas durante um determinado período pela manhã, a fim de evitar que elas o encontrassem e, portanto, vissem que ele era uma pessoa igual a elas quando estava próximo às águas. Se este fosse o caso, então Faraó estaria mais vulnerável neste período do dia, uma vez que se sentiria envergonhado por ter a sua farsa descoberta e, ao mesmo tempo, saberia que YHWH já tinha tomado conhecimento de todos os seus “segredos”. Isso explicaria porque YHWH enviara Moisés a falar com o Faraó pela manhã.

⁶³⁸ LONGMAN III, Tremper & GARLAND, David E. [Eds.]. *Genesis-Leviticus*. [EBC], p.74; TROTH, William A. *The Milk and Honey Man. Happened to Them...Written for Us*. Enumclaw, WinePress Publishing, 2010, p.24.

⁶³⁹ Para saber mais sobre essa fórmula oracular divina, consulte: MICKELSEN, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972, pp.81-83; MEIER, Samuel A. *Themes and Transformations in Old Testament Prophecy*. Downers Grove, InterVarsity Press, 2009, pp.70-77. A expressão *kōh 'āmar 'ādōnāy* ocorre várias outras vezes em Êxodo, sendo que algumas de suas ocorrências se dão no contexto das “dez pragas”: Êx 4:22; 5:1; 7:16-17,26; 9:1,13; 10:3; 11:4; 32:27. Além disso, essa expressão também é bem empregada em outras partes da Bíblia Hebraica. Veja, por exemplo, Js 7:13; 24:2; Jz 6:8; 1 Sm 2:27; 10:18; 15:2; 2 Sm 7:5,8; 12:7,11; 24:12; 1 Rs 11:31; 2 Rs 2:21; 1 Cr 17:4; 2 Cr 20:15; Is 8:11; 18:4; Jr 2:2; Ez 11:5; Am 1:3; Mq 2:3; Na 1:12; Ag 1:2; Zc 1:3; Ml 1:4.

(para) que me sirvam”. Essa expressão, que é exclusiva do livro de Êxodo, se repete com ligeiras variações ao longo de suas narrativas, ocorrendo em ocasiões onde YHWH exige a libertação de Israel da servidão egípcia.⁶⁴⁰ Aqui, a forma verbal שָׁלַח (*šallah*), que ocorre no imperativo do pi‘ēl, é derivada da raiz שָׁלַח (*šlh*), “enviar”.⁶⁴¹ Como essa raiz ocorre neste versículo em sua forma intensiva, então *šlh* acaba significando aqui “despedir, deixar ir”,⁶⁴² transmitindo assim o sentido de “libertar”.

Em Êx 8:17, YHWH ameaça ao Faraó com outra praga, caso ele se recuse a libertar o povo de Israel do jugo egípcio. Em Êx 8:12-15, o texto bíblico fala sobre os כְּנָם (*kinním*), “insetos”. Agora, porém, o texto bíblico está mencionando עָרֹב (*‘ārōb*), termo este de significado bastante disputado, que pode significar “mistura”,⁶⁴³ “enxame de insetos”,⁶⁴⁴ “um inseto que pica”⁶⁴⁵ ou “um tipo de inseto”.⁶⁴⁶ Segundo Koehler e Baumgartner, o termo correspondente a *‘ārōb* em acádico é o termo *urbattu*, sinônimo de *tūltu*, que significa “verme”. Ainda de acordo com estes mesmos autores, *‘ārōb* pode ser uma referência: (1) a vermes em geral, pragas e insetos nocivos; e (2) a um tipo

⁶⁴⁰ Confira: שָׁלַח אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת־אֲבֹדֵינִי (šallah ‘et-bənī wəyqā‘abḏēnī), “deixa ir o meu filho, e que me sirva” (Êx 4:23). Nessa expressão, o narrador bíblico mistura as metáforas para a relação entre Israel e Yahweh: filho e pai, servo e senhor. Segundo Propp, “na linguagem da aliança os termos são sinônimos. Um vassalo pode ser chamado de ‘escravo’ do suserano e ‘filho’, ainda na mesma ocasião (2 Rs 16:7)”. (Cf. PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [AB], p.217). Veja ainda: שָׁלַח אֶת־עַמִּי וְאֶת־עַמִּי (šallah ‘et-‘ammī), “deixa ir o meu povo” (Êx 5:1); שָׁלַח אֶת־עַמִּי וְאֶת־אֲבֹדֵינִי (šallah ‘et-‘ammī wəyqā‘abḏēnī), “deixa ir o meu povo, e que me sirvam” (Êx 7:16,26; 9:1,13 / Em 8:16 e 10:3 a expressão ocorre sem a partícula do objeto direto, ‘et); שָׁלַח אֶת־הָעָם (šallah ‘et-hā‘ām), “deixa ir o povo” (8:25); e שָׁלַח אֶת־הָאֲנָשִׁים וְאֶת־הָעָם (šallah ‘et-hā‘anāšīm wəyqā‘abḏū ‘et-‘ādōnāy ‘ēlōhēhem), “deixa ir os homens e que sirvam YHWH, o Deus deles” (Êx 10:7). Esta última frase é dita ao Faraó pelos seus servos.

⁶⁴¹ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: ת-פ]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, pp.1994-1995; BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.1018.

⁶⁴² GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*, p.826.

⁶⁴³ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, W. [Eds.]. *Supplementum ad Lexicon In Veteris Testamenti Libros*. Leiden, Brill, 1958, p.1204; CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samsom Raphael Hirsch*, p.191. Veja também: HYATT, J. P. *Exodus*. [NCBC], p.111.

⁶⁴⁴ HOLLADAY, William L. (Ed.). *CHALOT*, p.282; MCDANIEL, Ferris L. *A Reader’s Hebrew-English Lexicon of the Old Testament*. Dallas, Author’s Edition, 1975, p.7; BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.786.

⁶⁴⁵ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.258.

⁶⁴⁶ GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*, p.651.

particular de mosca.⁶⁴⁷ Já a LXX traduz *‘ārōḥ* como κυνόμεια (*kynomyia*), “mosca de cachorro” ou “mutuca”.⁶⁴⁸ A dificuldade na identificação exata do termo ainda favoreceu o surgimento de outras possíveis traduções para *‘ārōḥ*, entre as quais destacam-se: “vários tipos de animais selvagens”⁶⁴⁹ e “animais selvagens do deserto”.⁶⁵⁰ Em vista da diversidade de significados propostos para o termo, optamos por traduzir *‘ārōḥ* como “enxame de moscas”.⁶⁵¹ Desse modo, é impossível não percebermos as semelhanças existentes entre esta praga, a do “enxame de moscas”, e a praga precedente, a dos “insetos”. Aliás, o que chama a nossa atenção nestas duas pragas são a ironia e o relato repleto de humor sobre “a ignomínia de uma nação conquistada, não por um exército estrangeiro, mas por minúsculos insetos”.⁶⁵² Contudo, os termos usados nesta praga e na anterior são distintos e o seu significado exato, nebuloso.

É curioso notar que, quer *‘ārōḥ* signifique “enxame de moscas”, quer signifique “animais selvagens”, em ambos os casos há uma interessante correlação entre tais seres e o Egito. Aliás, a mosca, por ser um inseto bastante comum no Egito, acabou sendo associada a ele na própria Bíblia Hebraica. Lemos, por exemplo, em Isaías, sobre **מִצְרַיִם יֶאֱרֹךְ אֲשֶׁר בִּקְצֵהוּ** (*zəḇûḥ ‘āšer biqṣēḥ yəʾōrē miṣrāyīm*), “mosca que está na extremidade dos rios do Egito” (Is 7:18). Embora Êxodo empregue o termo *‘ārōḥ* (Êx 8:17,20) e Isaías utilize *zəḇûḥ* (Is 7:18), é possível que Isaías estivesse fazendo referência à praga das moscas do Êxodo, apesar de empregar uma terminologia distinta.⁶⁵³ A possível referência às moscas nesta praga também traz consigo outra

⁶⁴⁷ Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.879.

⁶⁴⁸ SANTOS, Amador Ángel Garcia. *Diccionario del Griego Bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*, p.510. Estes mesmos significados são defendidos por Lisowsky e Rost, em sua definição de *‘ārōḥ*. (Cf. LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.1112).

⁶⁴⁹ SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.42.

⁶⁵⁰ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samsom Raphael Hirsch*, p.191.

⁶⁵¹ Greifenhagen sugere ainda que as consoantes **עֲרֹב** (*‘ārāḇ*), se vocalizadas de forma ligeiramente diferente, podem significar tanto **עֲרָב** (*‘ārāḇ*), “Arábia” (Jr 25:24), quanto **עֲרֵב** (*‘ārēḇ*), “corvo” (Lv 11:15; Dt 14:14). (Cf. GREIFENHAGEN, Franz V. *Egypt on the Pentateuch’s Ideological Map: Constructing Biblical Israel’s Identity*. [JSOT]. Vol.361. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p.130).

⁶⁵² DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC], p.350.

⁶⁵³ ALEXANDER, Joseph Addison. *Commentary on Isaiah*. Grand Rapids, Kregel Publications, 1992, p.177.

provável lembrança, agora repleta de ironia. No glorioso passado egípcio, 'Ahmose (1550-1525 a.e.c.), filho da rainha Ah'hotep, deu à sua mãe durante o combate contra os hicsos (1555-1532 a.e.c.) uma condecoração militar em forma de moscas douradas, presa a uma corrente. Porém, não se sabe ao certo a verdadeira razão pela qual a mosca foi escolhida como símbolo de bravura durante este contexto militar egípcio.⁶⁵⁴ Seja como for, é irônico imaginar que o símbolo de um passado militar majestoso tivesse se tornado, no contexto dessa praga, em um símbolo de um presente decadente.

Além disso, há também uma referência feita aos “animais selvagens” na literatura egípcia que também pode lembrar a presente praga do Êxodo, caso entendamos *ʿārōb* com esse sentido como o faz Sarna. Este autor se refere a essa praga nesses termos:

A obra literária egípcia conhecida como “A Profecia de Nefer-Rohu”, ou “As Profecias de Neferti” supostamente falam sobre o reestabelecimento da lei e da ordem através de Amenemhet I após o colapso do Antigo Reino. Entre os infortúnios que se abateram sobre a terra há uma invasão de animais selvagens, diante da qual os cidadãos ficaram impotentes.⁶⁵⁵

De qualquer modo, na descrição desta praga, diferentemente do que vimos nas anteriores, não se faz menção à vara, ao gestual de levantar as mãos ou aos golpes desferidos, por exemplo, contra a terra. Contudo, essas estranhas ausências não a tornam menos milagrosa do que as demais. Além do mais, o fato de YHWH ter enviado justamente “enxame de moscas” ou uma “mistura” de insetos sobre o Egito, certamente deve ter representado um significado mais profundo para os próprios egípcios, que consideravam sagrados insetos tais como, o escaravelho (um tipo de besouro),⁶⁵⁶ a mosca,⁶⁵⁷ a abelha⁶⁵⁸ e o gafanhoto,⁶⁵⁹ entre outros. Aliás, sobre esse quarto juízo divino desferido contra o Egito, Boice nos diz: “esta [praga] causou uma infestação de criaturas tais como o besouro, que também era sagrado perante o povo. O besouro não podia ser

⁶⁵⁴ BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*, p.139.

⁶⁵⁵ SARNA, Nahum M. *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*, p.69.

⁶⁵⁶ MASPERO, Gaston. *Manual of Egyptian Archaeology: A Guide to the Studies of Antiquities in Egypt*. Bremen, Europäischer Hochschulverlag GmbH & Co KG, 2009, p.224.

⁶⁵⁷ JASNOW, Richard & ZAUZICH, Karl-Theodor. [Eds.]. *The Ancient Egyptian Book of Thoth*. [Volume 1: Text]. Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 2005, p.38.

⁶⁵⁸ OWUSU, Heike. *Egyptian Symbols*. New York, Sterling Publishing Co., Inc., 2000, p.251.

⁶⁵⁹ MASSEY, Gerald. *Ancient Egypt: The Light of the World*. Sioux Falls, NuVision Publications, LLC, 2008, p.15.

morto. Apenas tolerado”.⁶⁶⁰

Finalmente, em Êx 8:20, o narrador bíblico nos informa os efeitos dessa praga: “e foi o enxame de moscas pesado para a casa do Faraó e para a casa dos servos dele; e em toda a terra do Egito [...]”. Além disso, o texto diz que toda a terra do Egito “ficou arruinada”. Essa última expressão é a tradução da forma verbal תִּשְׁחָת (tíššāḥēl), que aparece aqui na 3ª pessoa do feminino singular, no imperfeito do nif'al, e que é derivada da raiz שחח (šḥt), que significa, em hebraico, “destruir”; em aramaico e nos manuscritos do Mar Morto, “mutilar, aleijar”; e, em siríaco, “estragar”.⁶⁶¹ Devemos notar aqui um interessante trocadilho entre a frase עָרַב כָּבֵד (‘ārōḇ kāḇēd) “enxame de moscas pesado”, o qual veio sobre toda a terra do Egito (Êx 8:20); e a expressão וַיַּכְבֵּד פָּרְעֹה אֶת־לִבּוֹ (wayyakbēd par‘ōh et-libbō) “e fez pesado Faraó o coração dele”, o que significou a sua recusa em deixar o povo de Israel ir embora (cf. Êx 8:28 TM | Êx 8:32).

Enfim, essa praga nos mostra um novo juízo executado contra mais uma divindade ou grupo de seres considerados divinos no Egito, os insetos. Assim, YHWH dá prosseguimento ao seu plano de julgar ao panteão egípcio, plano este a ser explicitado somente mais tarde: “e em todos os deuses do Egito farei juízos” (Êx 12:12).

4.2.10. 5ª Praga: A Peste sobre os Animais (Êx 9:1-3,6)

Êxodo 9:1-3,6 (TM)	Êxodo 9:1-3,6 (Tradução)
<p>¹ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בֹּא אֶל־פָּרְעֹה וְדַבֵּר אֵלָיו כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִים שְׁלַח אֶת־עַמִּי וַיַּעֲבֹדֵנִי: ² כִּי אִם־מָאֵן אַתָּה לִשְׁלַח וְעוֹדֶךָ מַחְזִיק בָּם: ³ הִנֵּה יַד־יְהוָה הוֹיָה בְּמִקְנֶךָ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה בְּסוֹסִים בַּחֲמֹרִים בְּגִמְלִים בְּבָקָר וּבְצֹאן דֶּבֶר כָּבֵד מָאֵד: ⁶ וַיַּעַשׂ יְהוָה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה מִמָּחָרֶת וַיָּמָת כָּל מִקְנֶה מִצְרַיִם וּמִמִּקְנֶה בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לֹא־יָמָת אֶחָד:</p>	<p>¹ E disse YHWH a Moisés: “Vá ao Faraó e falarás a ele: Assim disse YHWH, o Deus dos hebreus: Deixa ir o meu povo para que me sirvam, ² Porque se tu recusares enviar, e tu ainda segurá-los; ³ Eis que a mão de YHWH será sobre o teu gado que está no campo, sobre os cavalos, sobre os jumentos, sobre os camelos, sobre o boi, e sobre as ovelhas; peste muito pesada”. ⁶ E fez YHWH esta coisa no dia seguinte, e morreu todo o gado do Egito; mas do gado dos filhos de Israel não morreu um só.</p>

⁶⁶⁰ BOICE, James Montgomery. *Homens de Deus em Tempo de Crise*, p.62.

⁶⁶¹ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: כ-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.1992. A raiz שחח (šḥt) também pode ser traduzida no nif'al como “ser arruinado”. (Cf. GREEN, J. P. [Ed.]. *A Concise Lexicon to the Biblical Languages*. Indiana, SGP Books, 2007, p.230).

Esta praga, além de afetar os animais, também foi um duro golpe contra o pensamento teológico egípcio, uma vez que no Egito os animais eram adorados como divindades e, como tais, não poderiam ser mortos, pois representavam um verdadeiro patrimônio simbólico mágico-religioso na terra dos Faraós.⁶⁶² Contudo, antes de falarmos mais sobre esse assunto, vejamos outros pontos importantes presentes nos versículos que selecionamos para a nossa análise.

Em Êx 9:1, Moisés é orientado por YHWH a se dirigir ao Faraó com a já referida fórmula introdutória oracular divina, a qual, porém, recebeu desta vez alguns importantes acréscimos: כֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִים (kōh-amar yēhōvāh ʾēlōhē hāʿībrīm), “assim diz YHWH, o Deus dos hebreus”. Para podermos entender melhor as implicações envolvidas nessa declaração, temos que retroceder até Êx 5:1, quando Moisés e Aarão se encontram com o Faraó pela primeira vez e lhe dizem: אֶת־עַמִּי שְׁלַח (et-ʿammī šallaḥ), “assim diz YHWH, o Deus de Israel: ‘deixa ir o meu povo’”. Em Êx 5:2, o Faraó lhes responde: מִי יְהוָה אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקוֹלְךָ לְשַׁלַּח אֶת־יִשְׂרָאֵל (mī yēhōvāh ʾašer ʾašmaʿ baqōlō lašallaḥ ʿet-yiśrāʾēl), “Quem é YHWH, para que eu ouça a voz dele para deixar ir Israel?”. Essa indagação é complementada por uma declaração enfática feita pelo próprio Faraó, que diz: אֶת־יְהוָה וְגַם אֶת־יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלַּח (ʾet-yēhōvāh wəgām ʾet-yiśrāʾēl lōʾ ʾāšallēh), “não conheço YHWH e também a Israel não deixarei ir”. Cabe lembrar que, segundo a crença mágico-religiosa egípcia, “acreditava-se que se um homem conhecesse o nome de uma divindade ou de um demônio e se dirigisse a ele por esse nome, este seria obrigado a lhe responder e a fazer o que ele quisesse”.⁶⁶³ Isso ocorria porque “o conhecimento do nome da divindade, ou do demônio, ou de um ser humano, implicava domínio sobre aquele ser”.⁶⁶⁴ Embora essa crença estivesse presente em todo o Antigo Oriente

⁶⁶² Sobre a adoração de animais no Egito, veja: GILHUS, Ingvid Saelid. *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. Abingdon and New York, Routledge, 2006, pp.95-102; BUDGE, E. A. Wallis. *From Fetish to God in Ancient Egypt*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2003, p.67.

⁶⁶³ BUDGE, Ernest A. Wallis. *Egyptian Magic*. New York, Cosimo, Inc., 2010, p.157.

⁶⁶⁴ Idem, *Ibidem*, p.162.

Médio,⁶⁶⁵ e não apenas no Egito, todavia, tal crença reveste-se de importância especial dentro desse contexto egípcio no qual ela se encontra e a partir do qual deve ser compreendida. Aliás, o interesse insistente de YHWH em querer que os egípcios o conheçam por meio do seu poder (Cf. Êx 7:17; 8:10,22; 9:14,29; 14:4,18) encontra paralelos nos textos mágico-religiosos egípcios, tanto no conhecido *A Divindade e seu Nome de Poder Desconhecido*, no qual Ísis descobre o nome oculto de Rá a fim de equipar-se contra a magia,⁶⁶⁶ como também na expressão egípcia *rh-ḥ.t*, “um conhecedor das coisas”, que também é usada com o significado de “mago”.⁶⁶⁷ Sobre isso, Noegel comenta:

Em essência, os “conhecedores” de Êxodo são Yahweh e Moisés, que reconhecem o poder de Deus da mesma forma que um *rh-ḥ.t* reconhece o poder da magia. Aqui, contudo, há uma polêmica inversa, pois é o Faraó e o povo egípcio que não “conhecem” a Yahweh e seu poder [...].⁶⁶⁸

Após a resposta de Faraó dada a Moisés e Aarão em Êx 5:2, estes últimos chamam a Deus em Êx 5:3 de **אֱלֹהֵי הָעִבְרִים** (*’ēlōhē hā’ībrīm*), “Deus dos hebreus”. Já em Êx 7:16, Deus se apresenta a Moisés como **יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִים** (*’ādōnāy ’ēlōhē hā’ībrīm*), “YHWH, o Deus dos hebreus”, nome este que se repete em Êx 9:1,13 e 10:3. Após essa pequena, mas necessária digressão, voltemos à nossa análise de Êx 9:1. Depois de apresentar a sua divindade ao Faraó como sendo “YHWH, o Deus dos hebreus”, Moisés, como porta-voz de YHWH, novamente traz uma ordem ao rei egípcio: “Deixa ir o meu povo para que me sirvam”.

Em Êx 9:2, a ordem precedente é acompanhada de uma ameaça, caso o Faraó não liberte Israel: **כִּי אִם-מָאֵן אַתָּה לִשְׁלַח וְעוֹדֶךָ מִחַיִּיק בָּם** (*kī ’im-mā’ēn attāh ləšallēḥ wə’ōdḱā maḥāzīq bām*), “Porque se tu recusares enviar, e tu ainda segurá-

⁶⁶⁵ FONTAINE, Carole R. *Smooth Words: Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p.116.

⁶⁶⁶ WILSON, John A. [Trad.]. *The God and His Unknown Name of Power*. In: PRITCHARD, James B. [Ed.]. *ANET*. New Jersey, Princeton University Press, 1955, pp.12-14.

⁶⁶⁷ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. [SAOC | N° 54]. Chicago, The University of Chicago Press, 1997, pp.229-231.

⁶⁶⁸ NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1996, p.54.

los”. Aqui, a forma verbal מָנָה (*māṇēn*), que é derivada da raiz מָנָה (*mān*), “recusar”, também ocorre em outras línguas antigas, tais como o siríaco *m(ʿ)n*, “ser detestável a alguém”, o antigo Árabe do Sul e o etíope *mān* e também o tigrínio *manana*, ambos significando “rejeitar”.⁶⁶⁹ Além do mais, encontramos nesse mesmo versículo a forma verbal מַחֲזִיק (*maḥāzīq*), a qual ocorre no particípio masculino do hífil, sendo derivada da raiz חָזַק (*ḥzq*), “segurar, agarrar, reter, manter”.⁶⁷⁰

A fala de YHWH em Êx 9:2 é complementada em Êx 9:3, onde é dito que se o Faraó se recusasse a libertar o povo de Israel e ainda os prendesse ali no Egito, então a יַד־יְהוָה (*yad-ʾādōnāy*), “mão de YHWH” seria sobre o gado do campo. Porém, será que esta praga, ao ferir aos animais, também estaria afetando aos próprios egípcios, que deles se alimentavam? Ou melhor, qual era a relação dos egípcios com os animais? Estes eram apenas adorados por aqueles, ou, além disso, também lhes serviam de alimento? Afinal, como os egípcios poderiam adorar animais ao mesmo tempo em que os matavam para que estes lhes servissem para consumo? Para podermos responder a estas perguntas devemos recuar um pouco no texto bíblico e no tempo.

Desde a primeira aparição de José no Egito (Gênesis 39) até o cântico de Moisés (Êxodo 15), como já vimos, a Bíblia Hebraica nos apresenta um retrato vigoroso da vida, cultura e pensamento egípcios.⁶⁷¹ Assim, se entendermos que há uma continuidade entre o final do relato de Gênesis e o Êxodo, os quais estão ambientados, ambos, no Egito, logo, poderemos compreender mais facilmente o tipo de relacionamento que os egípcios mantinham em seu dia-a-dia, por exemplo, com os animais. E, ao fazê-lo, poderemos compreender melhor o significado desta quinta praga.

Segundo o livro de Gênesis, os irmãos de José estavam no Egito (Gn 43:15) quando foram convidados para participar com ele de um banquete. Neste banquete, José, os seus irmãos e os egípcios comem separados uns dos outros (Gn 43:32). Ao que tudo indica, esta prática aponta para uma dieta exclusiva egípcia, atestada também nos escritos de Heródoto, a qual tem sido ligada a uma proibição egípcia contra a ingestão

⁶⁶⁹ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.540. Veja também: GREEN, J. P. [Ed.]. *A Concise Lexicon to the Biblical Languages*. Indiana, SGP Books, 2007, p.122.

⁶⁷⁰ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.94.

⁶⁷¹ YAHUDA, A. S. *Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian*, p.3.

da carne de cordeiro, um alimento básico da dieta hebreia.⁶⁷² Já o Targum Ônqelos (II século e.c.), ao comentar este episódio do banquete, afirma que os egípcios não puderam se assentar ao lado dos hebreus junto à mesa “porque os últimos comiam a carne de gado, ao qual os primeiros prestavam divina adoração”.⁶⁷³ Além disso, Ibn Ezra, ao mencionar a conhecida frase, “porque todo pastor de ovelhas é abominável para os egípcios” (Gn 46:34), lhe confere a seguinte explicação: “isto indica que naqueles dias os egípcios não comiam carne. E eles não se associavam com ninguém que sacrificasse ovelhas”.⁶⁷⁴

Se no contexto desta quinta praga que estamos analisando, esta mesma prática mencionada em Gênesis ainda estivesse sendo observada, o que é possível, então a praga da pestilência sobre os animais adquiriu em Êxodo um profundo significado teológico para o Egito, já que os símbolos da zoolatria mágico-religiosa egípcia sofreram um terrível extermínio em massa, pois “morreu todo o gado do Egito” (Êx 9:6). Este ponto de vista é corroborado pelos dizeres de Atiya:

As antigas divindades egípcias eram divididas em deuses locais e deuses cósmicos. Os deuses locais, frequentemente também deusas, eram as divindades tutelares das províncias, cidades e vilas. Originalmente imaginados como flores, plantas ou árvores, Hathor, um sicômoro, Neferthum, uma flor de lótus [...], posteriormente foram identificados com animais: Hórus, um falcão; Sobek, um crocodilo; Khnum, um carneiro; Bastet, um gato; Ra-Harakhte, um falcão [...]. No período histórico primitivo, os deuses assumiram formas humanas; as divindades originalmente adoradas como animais foram representadas como pássaro, réptil, ou animal com cabeça humana. As divindades cósmicas eram veneradas em todo o país, como por exemplo, Geb, o deus da terra; Nut, a deusa do céu; Rá, o deus do sol; Thot, o deus da lua; Osíris, o deus dos mortos e Hathor, deusa do amor e da alegria.⁶⁷⁵

⁶⁷² ALTER, Robert. *Genesis: Translation and Commentary*. New York and London, W. W. Norton & Company, 1996, p.258.

⁶⁷³ Citado por: GOLDMAN, Shalom. *The Wiles of Woman / The Wiles of Man: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*. New York, State University of New York Press, 1995, p.72.

⁶⁷⁴ Idem, *Ibidem*, p.72.

⁶⁷⁵ ATIYA, Farid. *Ancient Egypt*. Giza, Farid Atiya Press, 2006, p.54.

Além de Atiya, Boice também nos brinda com um interessante comentário sobre a adoração feita aos animais no Egito:

Não podemos entender esta peste sem atentarmos para a veneração religiosa prestada aos animais no Egito. Um dos cultos religiosos mais populares era o culto a Ápis, o deus touro. Em Memphis e em outros santuários, um touro sagrado era mantido e adorado no templo. Em determinado período da história egípcia, touros sagrados eram enterrados com toda cerimônia em câmaras mortuárias em Saqqara, perto de Memphis. O Serapeum ali localizado contém centenas de locais que serviam de cemitério para esses animais venerados.⁶⁷⁶

Ora, mas depois dessas considerações, uma pergunta ainda necessita ser respondida: do que os egípcios se alimentavam? De uma forma geral, parece que os seguintes alimentos estavam presentes na mesa egípcia: peixes, pães, pães recheados com nozes e mel; frutas em geral, tais como, figos, romãs, tâmaras e uvas; vegetais de vários tipos, como, por exemplo, cebolas, alho, pepino e alface; e grãos, tais como, trigo, cevada, lentilhas e feijão; além de ovos, vinho e outros.⁶⁷⁷ Embora seja difícil determinar com exatidão o período em que tais alimentos fizeram parte do universo gastronômico egípcio, contudo, com base na lista de alimentos pertencentes ao cardápio egípcio, encontrada em Nm 11:5 – que menciona: peixes, pepinos, melões, ervas, cebolas e alhos⁶⁷⁸ – podemos arriscar um palpite razoável e dizer que tais alimentos ainda faziam parte da dieta egípcia no período dos eventos narrados no livro de Êxodo.

Assim, como os egípcios não se alimentavam de carne, ao menos durante o período que abrange o livro de Êxodo, esta praga teve um significado essencialmente teológico, pois representou um ataque expressivo contra aqueles importantes símbolos do universo mágico-religioso egípcio, a saber, os animais. Tal fato pode ser verificado, inclusive, na lista de animais afetados por esta praga. Os animais são: סוּסִים (*sûsîm*), “cavalos”; חֲמֹרִים (*ḥāmōrîm*), “jumentos/asnos”; גְּמָלִים (*gəmalîm*), “camelos”; בָּקָר (*bāqār*), “bois”; e צֹאן (*šōʾn*), “ovelhas/cabras” (cf. Êx 9:3). Segundo Whaley,

⁶⁷⁶ BOICE, James Montgomery. *Homens de Deus em Tempo de Crise*, p.63.

⁶⁷⁷ GREEN, Jen. *Egyptians*. New York, The Rosen Publishing Group, Inc., 2010, p.14-15.

⁶⁷⁸ Essa lista de alimentos encontrada em Nm 11:5 lembra a descrição feita por Heródoto (cerca de 450 a.c.c.) sobre a dieta egípcia: “sobre a pirâmide está declarado em escrita egípcia quanto foi gasto em rabanetes, cebolas e alho para os trabalhadores”. (Cf. DAVIS, Craig. *Dating the Old Testament*. New York, RJ Communications, 2007, p.117).

estes cinco animais afetados pelas pragas estavam associados a divindades egípcias:

Uma terrível doença feriu os animais. Lembre-se, os egípcios adoravam seus animais. Mas agora, todos estavam morrendo: cavalos, jumentos, camelos, cabras, ovelhas e bois. Este flagelo de Deus era uma afronta a Ápis, o deus-touro; Hathor, a deusa-vaca; Ísis, a deusa-novilha do amor; Khnum, o deus com cabeça de carneiro; Ptah, que se apresentava como um touro; e a todos os outros deuses egípcios [...].⁶⁷⁹

Essa praga ocorreu, como já dissemos há pouco, como consequência da יְהוָה־יָד (yad-ʾādōnāy), “mão de YHWH” que esteve sobre os animais egípcios (Êx 9:3). Segundo Sarna, “a ‘mão’ é o símbolo de poder, aqui exercido tanto punitivamente quanto coercitivamente. Em acádico, as doenças são descritas como ‘a mão de Ishtar’, ‘a mão de Nergal’, ou de outros deuses”.⁶⁸⁰ Todavia, não devemos perder de vista a importância que a mão tinha, sobretudo, no contexto egípcio, uma vez que é dentro desse contexto que ocorre a referência feita à yad-ʾādōnāy no livro de Êxodo. A esse respeito, vejamos o que Ritner tem a nos dizer:

[...] o título “a mão de Deus” é aplicado a várias deusas [egípcias], bem como, às sacerdotisas de Amom em Luxor associadas aos rituais da criação primordial [...]. O gênero feminino da palavra [egípcia]

⁶⁷⁹ WHALEY, Vernon M. *Called to Worship: The Biblical Foundations of Our Response to God's Call*. Nashville, Thomas Nelson, Inc., 2009, p.62. Segundo Neusner, “os egípcios não comiam a carne da ovelha e do boi, pois estes eram os seus deuses”. (Cf. NEUSNER, Jacob. *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument In Fourth Century Iran*. Leiden, E. J. Brill, 1971, p.54). Para Maimônides, os egípcios adoravam a ovelha. (Citado por: STERN, Josef. *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments (Ta'amei Ha-Mitzvot)*. Albany, State University of New York Press, 1998, p.139). Seth, a divindade egípcia do mal, era representada por um animal orelhudo, semelhante a um asno (Cf. BROWN, Suzanne. *Ancient Egypt: A Comprehensive Resource for the Active Study in Ancient Egypt*. Balcatta, R. I. C. Publications Ltd., 1998, p.60). Aliás, o asno era considerado o animal de Seth (Cf. HODEL-HOENES, Sigrid. *Life and Death in Ancient Egypt: Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes*. Ithaca, Cornell University Press, 2000, p.94). Todavia, Seth também é identificado com a cabeça de um cavalo. (Cf. MASTROCINQUE, Attilio. *From Jewish Magic to Gnosticism*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p.186, nota 849). Além disso, de acordo com Budge, Seth aparece na iconografia egípcia com a cabeça de um animal semelhante ao camelo. Contudo, Budge reconhece que tal identificação não pode ser satisfatoriamente definida. (Cf. BUDGE, E. A. Wallis. *Egyptian Religion: Egyptian Ideas of the Future Life*. New York, Cosimo, Inc., 2005, p.97). A referência ao camelo em Êx 9:3 e em outras passagens é entendida por muitos como um anacronismo. Porém, há relatos de que a domesticação do dromedário (animal que poderia ter sido confundido com o camelo aqui) já ocorresse desde o XII século a.e.c. (Cf. MEYERS, Carol. *Exodus*, p.84).

⁶⁸⁰ SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.44.

para “mão” (*dr.t*) pode ter reforçado este conceito.⁶⁸¹

Além disso, Min, uma divindade egípcia da fertilidade, era normalmente retratada como um homem com um pênis ereto, o qual segurava a sua genitália com a mão esquerda, sendo por isso chamado de “o deus da mão levantada”.⁶⁸² Obviamente, a expressão “mão levantada” é uma referência metafórica para a ereção masculina. Assim, o termo egípcio *dr.t* pode significar tanto “mão”, quanto “pênis”. Essa mesma linguagem eufemística também pode ser observada na palavra hebraica *yad*, “mão”, que significa “pênis” em Is 57:8 e provavelmente também em Ct 5:4.⁶⁸³

Devemos mencionar ainda que Hathor (além de outras divindades que personificavam o princípio criador feminino no Egito) recebeu o nome de “mão de Atum” (ou “Senhora da Vulva”) devido ao mito egípcio de Rá-Atum que descreve esta divindade copulando com a própria mão (ou seja, se masturbando) no monte primordial. Neste caso, “a mão divina poderia ser um símbolo da energia criadora, bem como, do poder protetor”.⁶⁸⁴

Estas crenças de cunho egípcio sobre a “mão da divindade” parecem incorporar um mito da criação que tem como protagonista o deus egípcio Rá-Atum. Aliás, segundo a mitologia egípcia, Rá-Atum no princípio da criação se encontrava sozinho no monte primordial, em meio às trevas de Nun. Este deus, que é indivisível e andrógino, por meio do sêmen resultante de sua masturbação, gera o primeiro casal de divindades egípcias, o deus do ar, Shu, e a deusa da umidade, Tefnut. A sede do seu culto ficava em Heliópolis.⁶⁸⁵ Este relato mitológico egípcio, guardadas as devidas proporções, lembra o relato bíblico da criação em Gn 1:1-2.

Seja como for, na sequência final do texto, somos ainda informados que esta praga que se abateu sobre os animais, ocorreu apenas com relação aos animais do Egito,

⁶⁸¹ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.77, nota 344. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁶⁸² BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*, p.248.

⁶⁸³ GRAVETT, Sandra Lynne, BOHMBACH, Karla Gail, GREIFENHAGEN, Franz Volker & POLASKI, Donald Charles. *An Introduction to the Hebrew Bible: A Thematic Approach*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2008, p.170.

⁶⁸⁴ PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*, p.84.

⁶⁸⁵ Idem, *Ibidem*, p.24. O nome grego Heliópolis, “cidade do sol (Rá)” aparece em Êx 1:11, na versão da LXX: καὶ ἐπέστηρεν αὐτοῖς ἐπιστάτας τῶν ἔργων ἵνα κακώσωσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ἔργοις καὶ ὠκοδόμησαν πόλεις ὀχυράς τῷ Φαραῶ τὴν τε Πιθῶμ καὶ Ραμεσση καὶ ὧν ἡ ἐστὶν Ἡλίου πόλις (καὶ ἐπέστηsen autois epistátas tōn érgōn hýna kakōsōsin autoús en tois érgois kai ōkodómēsan póleis ochyrás tō Faraō tēn te Pithōm kai Ramešē kai Ōn hē estin Hēliou pólis), “e vieram a eles os capatazes dos trabalhos para maltratá-los nas obras, e construíram cidades fortificadas para Faraó, as cidades de Pitom e Ramessés, e Om, que está na cidade do sol”. (Cf. RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, 2004).

pois “do gado dos filhos de Israel não morreu um só” (Êx 9:6). Assim, YHWH distingue os egípcios dos hebreus, tomando o partido destes últimos.

Entretanto, ao final de mais esta praga Faraó novamente se mostrou irredutível diante dos poderosos “argumentos” apresentados por YHWH. Assim, לֵב פִּרְעֹה (wayyikbad lēb parʿōh), “e se fez pesado o coração do Faraó” e ele não libertou o povo hebreu do Egito (Êx 9:7).

4.2.11. 6ª Praga: A Febre e os Furúnculos (Êx 9:8-12)

Êxodo 9:8-12 (TM)	Êxodo 9:8-12 (Tradução)
<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן קְחוּ לָכֶם מִלֵּא חֲפְנֵיכֶם פִּיחַ כִּבְשָׁן וְזָרְקוּ מֹשֶׁה הַשָּׁמַיְמָה לְעֵינֵי פִרְעֹה׃ וְהָיָה לְאַבֶּק עַל כָּל־אֶרֶץ מִצְרָיִם וְהָיָה עַל־הָאָדָם וְעַל־הַבְּהֵמָה לִשְׁחִין פֶּתַח אֲבַעֲבֻעַת בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם׃¹⁰ וַיִּקְחוּ אֶת־פִּיחַ הַכִּבְשָׁן וַיַּעֲמֵדוּ לִפְנֵי פִרְעֹה וַיִּזְרֹק אֹתוֹ מֹשֶׁה הַשָּׁמַיְמָה וַיְהִי שְׁחִין אֲבַעֲבֻעַת פֶּתַח בְּאָדָם וּבַבְּהֵמָה׃¹¹ וְלֹא־יָכְלוּ הַחֲרָשִׁים לַעֲמֹד לִפְנֵי מֹשֶׁה מִפְּנֵי הַשְּׁחִין כִּי־הָיָה הַשְּׁחִין בַּחֲרָשִׁים וּבְכָל־מִצְרָיִם׃¹² וַיַּחֲזֶק יְהוָה אֶת־לֵב פִּרְעֹה וְלֹא שָׁמַע אֲלֵהֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה׃</p>	<p>⁸ E disse YHWH a Moisés e a Aarão: “Tomai para vós do punhado das palmas da mão, a cinza do forno; e a lançará Moisés em direção aos céus aos olhos do Faraó; ⁹ E se tornará em poeira fina sobre toda a terra do Egito; e se tornará sobre o homem, e sobre o animal, em febre que rebenta em furúnculos em toda a terra do Egito”. ¹⁰ E tomaram a cinza do forno e permaneceram diante da face do Faraó e lançou-a Moisés em direção aos céus; e se tornou febre, furúnculos, que rebenta no homem e no animal. ¹¹ E não foram capazes os magos de permanecer diante da face de Moisés por causa da febre; pois havia a febre nos magos e em todo o Egito. ¹² E tornou forte YHWH o coração do Faraó, e não ouviu a eles; como havia dito YHWH a Moisés.</p>

Esta sexta praga foi pior do que as anteriores, pois atingiu diretamente o corpo das pessoas, bem como, dos animais.

Em Êx 9:8, a ordem de YHWH para Moisés e Aarão era חֲפְנֵיכֶם פִּיחַ כִּבְשָׁן מִלֵּא לָכֶם מִלֵּא (qəḥû lākem mālōʾ ḥoṣnēkem pīʾh kibšān), “Tomai para vós do punhado das palmas da mão, a cinza do forno”. A expressão חֲפְנֵיכֶם מִלֵּא (mālōʾ ḥoṣnēkem), “do punhado das palmas da mão”, vem do substantivo masculino construto מִלֵּא (mālōʾ), “plenitude, aquilo que preenche”, de onde deriva o conceito aqui de

“plenitude da mão (= punhado)”⁶⁸⁶ ou de “enchimento da palma”⁶⁸⁷ por causa do substantivo seguinte, **חֹפֶן** (*ḥōpēn*), “a palma da mão”, o qual ocorre aqui na forma dual, **חֹפְנַיִם** (*ḥōpənayim*), no construto, significando “a palma de ambas as mãos”.⁶⁸⁸ Moisés e Aarão deveriam tomar a **פִּיחַ כִּבְשָׁן** (*pi^{ah} kibšān*), “cinza do forno”, que Moisés deveria lançar para o céu, tendo Faraó como testemunha desse ato (Êx 9:8). A expressão **פִּיחַ כִּבְשָׁן** (*pi^{ah} kibšān*) é uma expressão singular, pois só ocorre aqui, no contexto desta praga, em Êx 9:8,10. O substantivo *pi^{ah}* significa “fuligem”,⁶⁸⁹ ou ainda, “cinzas, poeira”.⁶⁹⁰ Já o substantivo *kibšān*, “forno”,⁶⁹¹ ocorre novamente na Bíblia Hebraica em Gn 19:28 e em Êx 19:18 e, ao que tudo indica, é derivado do verbo **קָבַשׁ** (*kāvaš*), “subjugar, trazer em escravidão”.⁶⁹² Provavelmente, o emprego deste termo aqui se deve ao fato de o fogo da fornalha “submeter” aquilo que é colocado dentro dela, reduzindo-o desse modo às cinzas.⁶⁹³

Em Êx 9:9 o texto nos diz que a fuligem do forno, ao ser lançada em direção aos céus por Moisés, **וְהָיָה לְאַבֶּק עַל כָּל-אֲרֶץ מִצְרַיִם** (*wəḥāyā^h lə’āḇāq ‘al kol-²‘ereṣ miṣrāyīm*) “e se tornará em poeira fina sobre toda a terra do Egito”. Aqui, a **אַבֶּק** (*‘āḇāq*), “poeira”,⁶⁹⁴ ou “poeira fina”⁶⁹⁵ se tornaria nos homens e animais do Egito **לְשִׁחִין פֶּרֶחַ אֲבַעֲבַעַת** (*lišḥîn pōrē^{ah} ‘āḇa’bū’ōt*), “em febre que rebenta em

⁶⁸⁶ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.571.

⁶⁸⁷ OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.145.

⁶⁸⁸ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.339.

⁶⁸⁹ HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*, p.291.

⁶⁹⁰ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.268.

⁶⁹¹ GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*, p.384.

⁶⁹² BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.461.

⁶⁹³ HAMILTON, Victor P. *Exodus: An Exegetical Commentary*, p.144.

⁶⁹⁴ FOHRER, Georg. *HADOT*. Berlin/London, Walter de Gruyter, 1971, p.3.

⁶⁹⁵ LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.16.

furúnculos”. O substantivo שִׁחַן (*šhîn*), “fervura, inflamação”,⁶⁹⁶ ou ainda “úlcera”,⁶⁹⁷ também ocorre no ugarítico, *šhn*, e no acádico *šaḥānu*, significando “estar inflamado”, de onde vem o acádico *šeḥḥānu*, “alguém que sofre de fervuras”. A raiz desse termo geralmente aponta para uma infecção de pele que acaba produzindo erupções (furúnculos e carbúnculos).⁶⁹⁸ Seja como for, optamos por traduzir *šhîn* como “febre”, uma vez que o termo, além de estar relacionado à inflamação em ugarítico e acádico, também tem relação com uma raiz que em aramaico e em árabe significa “estar quente, inflamado”.⁶⁹⁹ Contudo, várias outras traduções foram propostas para este termo, dentre as quais destacamos as seguintes: inflamação,⁷⁰⁰ inchaços inflamados,⁷⁰¹ áreas inflamadas,⁷⁰² úlcera,⁷⁰³ tumores⁷⁰⁴ e feridas.⁷⁰⁵ Este termo que pode ser tanto singular quanto coletivo, é usado para se referir à doença que acometeu Ezequias (2 Rs 20:7) e Jó (2:7), bem como, é empregado também em Lv 13:18-20 para aludir às úlceras que acometem a pele, e, pelo que pode-se perceber, *šhîn* era o nome de uma doença muito comum no Egito, a ponto de ser conhecida na Bíblia como “úlceras do Egito” (Dt 28:27).⁷⁰⁶ Já o verbo *pōrēh* é derivado de *pārah*, “brotar, florescer, atirar”,⁷⁰⁷ e ocorre aqui no particípio masculino singular do *qal*, significando, portanto, “o que brota, o que

⁶⁹⁶ GREEN, J. P. [Ed.]. *A Concise Lexicon to the Biblical Languages*. Indiana, SGP Books, 2007, p.230.

⁶⁹⁷ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.346.

⁶⁹⁸ HARRISON, R. K. שִׁחַן. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.4 | ש-ח]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, p.81. Veja ainda: KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: ח-ש]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.1460; KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, W. [Eds.]. *Supplementum ad Lexicon In Veteris Testamenti Libros*. Leiden, Brill, 1958, p.1184; LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.1423.

⁶⁹⁹ GREENBERG, Moshe. *Understanding Exodus*. [The Melton Research Center Series]. Vol.II. Part I. New York, Behrman House, Inc., 1969, p.159.

⁷⁰⁰ SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.45.

⁷⁰¹ DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC], p.119.

⁷⁰² COLE, R. Alan. *Êxodo: Introdução e Comentário*, p.93.

⁷⁰³ CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*, p.128.

⁷⁰⁴ GIRAUDO, Tiago & BORTOLINI, José. [Eds.]. *A Bíblia de Jerusalém*, 1985.

⁷⁰⁵ A LXX traz aqui o termo ἑλκος (*hélkos*), “ferida que elimina pus, chaga, úlcera”. (Cf. SANTOS, Amador Ángel García. *Diccionario del Griego Bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*, p.280).

⁷⁰⁶ HYATT, J. P. *Exodus*. [NCBC], p.116. “Úlceras do Egito” é como Hyatt traduz a expressão hebraica *šēhîn mišrayim*, que ocorre em Dt 28:27.

⁷⁰⁷ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.827.

florece, o que atira”. Contudo, com base, sobretudo, nos dois primeiros significados, preferimos traduzir *pōrē^h* como “o que rebenta”. Finalmente, nos deparamos com o substantivo feminino plural *ʾāḥa^hbū^hōl*, que traduzimos como “furúnculos”, mas que também pode ser traduzido como “bolhas”⁷⁰⁸ ou “pústulas”.⁷⁰⁹ De forma geral, a doença mencionada nesta praga parece ser alguma espécie de “infecção por dermatite”.⁷¹⁰ Seja qual for o tipo de doença que esteja presente aqui, não temos informações suficientes que nos permitam identificá-la de forma precisa. Em Êx 9:10, Moisés lança a fuligem do forno ao céu como YHWH lhe havia ordenado e esta, então, se transforma em febre e furúnculos sobre os homens e animais no Egito.

De qualquer modo, não há como compreendermos todas as nuances desta praga se não a analisarmos à luz do contexto egípcio. Somos novamente devedores a Boice pelas suas perspicazes palavras a esse respeito:

Quão irônico deve ter sido para os egípcios terem de enfrentar esta peste! Jogar as cinzas dos sacrifícios sobre os adoradores era uma prática bastante comum entre eles. Quem conseguia ser atingido por algumas partículas de cinza se considerava agraciado. Agora, entretanto, as cinzas jogadas por Moisés deixaram de ser bênção para se tornarem cinzas de maldição.⁷¹¹

Ao falarmos sobre o “forno” (ou “fornalha”), devemos fornecer algumas explicações sobre o seu uso dentro do contexto egípcio. No Antigo Egito, o forno era usado para vários propósitos, alguns dos quais, como veremos, eram evidentemente mágico-religiosos. Dentre eles, destacamos os seguintes: sacrifícios de animais,⁷¹²

⁷⁰⁸ ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Shemot*, 40.

⁷⁰⁹ CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, p.129.

⁷¹⁰ HAMILTON, Victor P. *Exodus: An Exegetical Commentary*, p.145.

⁷¹¹ BOICE, James Montgomery. *Homens de Deus em Tempo de Crise*, p.64.

⁷¹² Walton e Matthews, ao comentarem sobre o uso da fornalha nesta sexta praga, explicam que “a fornalha [...] pode ser vista como o lugar onde as carcaças dos animais mortos tinham sido queimadas. O lançamento das cinzas era algumas vezes usado como um ritual mágico no Egito para trazer um fim à pestilência”. (Cf. WALTON, John H. & MATTHEWS, Victor H. *The IVP Bible Background Commentary: Genesis-Deuteronomy*. Downers Grove, InterVarsity Press, 1997, p.93). Se estes autores estiverem corretos em sua afirmação, então, nesta praga, Moisés e Aarão se comportam como verdadeiros magos do ponto de vista de Faraó, ao realizarem uma prática que seria amplamente conhecida por ele (cf. Êx 9:8). Neste caso, a nosso ver, poderíamos dizer então que o ato mágico de Moisés lançar as cinzas do forno ao ar teve um efeito duplo: (1) fez cessar a praga anterior da peste sobre os animais (Êx 9:1-7) e, ao mesmo tempo, (2) desencadeou o surgimento desta sexta praga, a da febre e dos furúnculos (Êx 9:8-12).

sacrifícios de seres humanos,⁷¹³ derretimento de estatuetas de cera com as figuras de inimigos (“magia homeopática” ou “magia imitativa”),⁷¹⁴ incineração dos magos que tivessem inveja de outros magos⁷¹⁵ e, por fim, fundição de metais.⁷¹⁶ Aliás, vários fornos permanentes vinculados aos templos com estes propósitos foram excavados nas cidades egípcias de Tanis e Bubastis.⁷¹⁷ A estreita relação entre os “fornos” e os “templos” é reveladora, pois denuncia o fato de os rituais mágicos acima mencionados coexistirem com as práticas “religiosas” na antiga “religião oficial” egípcia. Tal relação simbiótica nos permite chamar tais práticas e crenças legitimamente de “mágico-religiosas”.

Mais tarde, a literatura bíblica posterior curiosamente irá dizer a respeito de Israel que **וַאֲתַכֶּם לֶקַח יְהוָה וַיִּזְצֹא אֶתְכֶם מִכּוּר הַבְּרֹזֶל מִמִּצְרַיִם** (*wəʿetkēm lāqah* *ʾādōnāy wayyōšīʾ ʿetkēm mikkûr habbarzel mimmiṣrāyim*), “e a vós tomou YHWH, e

⁷¹³ Segundo Lockyer, é possível que a “cinza do forno” mencionada em Êxodo fosse uma referência à prática de sacrifícios de seres humanos no Antigo Egito, a qual tinha o propósito de evitar tais catástrofes. Se isto for verdade, então as cinzas dos sacrifícios (caso fossem de humanos), em vez de afastarem as pragas, ironicamente as trouxeram. (Cf. LOCKYER, Herbert. *All the Miracles of the Bible*, p.54). Phillips comenta que as cinzas eram resíduos de sacrifícios humanos oferecidos pelos egípcios, os quais destinavam-se a propiciar o deus Tyfon (Seth) e assim evitar as pragas. (Cf. PHILLIPS, John. *Exploring Proverbs: An Expository Commentary*. [Vol.2]. Grand Rapids, Kregel Publications, 1996, p.360). Apesar deste assunto ser bastante controverso, A. R. W. Green resumiu os seus estudos sobre sacrifícios humanos no Antigo Oriente Médio declarando que “sacrifícios humanos podem ser encontrados em toda esta região”, incluindo a Mesopotâmia, a Sírio-Palestina e o Egito. Aliás, Green menciona a matança ritual de parteiras na Mesopotâmia e no Egito. (Cf. GREEN, A. R. W. *Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, p.201. In: BROMILEY, Geoffrey W. *The International Standard Bible Encyclopedia*. [Volume: Four | Q-Z]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988, p.259).

⁷¹⁴ PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*, p.94. A autora apresenta nesta mesma página a foto de quatro estatuetas de terracota retratando núbios amarrados, as quais datam do XX ou XIX século a.e.c. Essas estatuetas provavelmente foram utilizadas em algum tipo de ritual de maldição. Segundo Teeter, estas quatro estatuetas – que faziam parte de um conjunto de 350 estatuetas descobertas, juntamente com outros 200 fragmentos de vasos vermelhos quebrados – deveriam ser queimadas dentro de vasos conhecidos como “a fornalha dos caldeireiros”, o que demonstra a tamanha influência que a magia exercia na vida diária dos egípcios nos períodos antigos. (Cf. TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2011, p.178).

⁷¹⁵ PINCH, Geraldine. *Op.Cit.*, p.96. O Papiro Vandief (VI/V século a.e.c.) menciona o conto de um jovem mago chamado Meryra, o qual, para se vingar de alguns magos invejosos, fez um “homem de argila”, magicamente lhe deu vida e o enviou ao Faraó Sisobek a fim de que este ordenasse a queima dos magos invejosos na fornalha da deusa Mut em Heliópolis. Sisobek não ousou desobedecer às ordens de Meryra e, assim, queimou aos magos invejosos na fornalha da deusa Mut. (Idem, *Ibidem*, p.96). Apesar de o papiro datar de uma época relativamente recente (VI/V século a.e.c.), todavia, ele menciona práticas e crenças egípcias que são de épocas imemoriais.

⁷¹⁶ Em Êxodo, a expressão **זָהָב טָהוֹר** (*zāhāb ṭāhōr*) “ouro puro” (cf. Êx 25:11,17,24,39), também era empregada nos textos hieroglíficos egípcios para referir-se aos presentes que os Faraós davam às divindades egípcias em seus templos. Essa expressão aponta para o fato de a fundição de metais já ser conhecida no Egito Antigo. (Cf. OSBURN, William. *Ancient Egypt, her Testimony to the Truth of the Bible*. London, Samuel Bagster & Sons, 1846, pp.174-175). Veja ainda: ROMER, John. *The Great Pyramid: Ancient Egypt Revisited*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2007, p.129.

⁷¹⁷ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.158.

fez sair a vós da fornalha de ferro, do Egito” (Dt 4:20), metáfora esta usada para descrever a dura servidão à qual se submeteu Israel durante a sua permanência no Egito.

De qualquer modo, o ato de Moisés “lançar cinzas do forno em direção aos céus” (Êx 9:8,10) é um ato simbólico repleto de conotações mágico-religiosas. Ao agir assim diante de Faraó, Moisés se comporta de forma semelhante a um legítimo mago egípcio.⁷¹⁸ A cinza do forno lançada em direção aos céus se transformou em *ʾāḥāq*, “poeira fina” sobre o Egito e, depois, se tornou *לִשְׁחִין פֶּרֶחַ אֲבַעְבֵּת* (*lišḥîn pōrēḥ ʾāḥābūʿōt*), “em febre que rebenta em furúnculos” sobre os homens e os animais (Êx 9:9).

Já em Êx 9:11 somos informados de que os magos do Egito “não puderam *לְעִמֹד* (*laʿāmōd*) permanecer diante de Moisés por causa da febre”. Aqui, o verbo que ocorre no infinitivo do qal em sua forma construta, *laʿāmōd*, é derivado da raiz *עִמַד* (*ʿmd*), “ficar em pé, permanecer diante de alguém”, tendo muitas vezes também o sentido de “resistir”.⁷¹⁹ Tendo em mente especialmente este último significado do verbo, então, a “não-resistência” dos magos egípcios diante de Moisés acentuou ainda mais o tom de competição e de disputa entre ambos. Os magos egípcios não puderam resistir diante da “magia” realizada por Moisés.

Ao final desta praga, o mesmo coro se repete, demonstrando assim harmonia com o final das demais pragas: Faraó não deu ouvidos a Moisés, a Aarão e aos sinais realizados por eles e nem tampouco se importou com a vontade de YHWH, como já havia sido predito (Êx 9:12).

4.2.12. 7ª Praga: A Chuva de Pedras (Êx 9:22-23,27-28,33-35)

Êxodo 9:22-23,27-28,33-35 (TM)

Êxodo 9:22-23,27-28,33-35
(Tradução)

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה נִמָּה אֶת־יָדְךָ
עַל־הַשָּׁמַיִם וְיְהִי בָרָד בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם

²² E disse YHWH a Moisés: “Estende a tua mão para os céus, e haverá chuva de pedras em toda a terra do Egito; sobre o

⁷¹⁸ DOZEMAN, Thomas B. *God at War: Power in the Exodus Tradition*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1996, p.113. Veja ainda: HOUTMAN, Cornelis. *Exodus*. [Trad. Sierd Woudstra]. (Historical Commentary on the Old Testament). Vol.2. Kampen, Kok Publishing House, 1996, p.74.

⁷¹⁹ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.250. Sobre o sentido de “resistir”, veja ainda: PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [AB], p.333.

עַל־הָאָדָם וְעַל־הַבְּהֵמָה וְעַל־כָּל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה
בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם: ²³ וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת־מִטְּהוֹ
עַל־הַשָּׁמַיִם וַיְהִי נָתַן קָלָל וּבָרָד וַתַּהַלֵּךְ אֵשׁ
אֶרֶץ וַיִּמָּטֵר יְהוָה בָּרָד עַל־אֶרֶץ מִצְרַיִם:
²⁷ וַיִּשְׁלַח פָּרֶעַה וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן וַיֹּאמֶר
אֱלֹהִים חֲטֵאתִי הַפָּעַם יְהוָה הַצִּדִּיק וְאֲנִי וְעַמִּי
הָרָשָׁעִים: ²⁸ הַעֲתִירוּ אֶל־יְהוָה וְרַב מִהֵי־ת קָלָל
אֱלֹהִים וּבָרָד וְאִשְׁלַחָה אֶתְכֶם וְלֹא חֲסָפוֹן
לַעֲמֹד: ³³ וַיֵּצֵא מֹשֶׁה מִעָם פָּרֶעַה אֶת־הָעִיר
וַיִּפְרֹשׁ כַּפָּיו אֶל־יְהוָה וַיַּחְדְּלוּ הַקְּלוֹת וְהַבָּרָד
וּמָטֵר לֹא־נָתַךְ אֶרֶץ: ³⁴ וַיֵּרָא פָּרֶעַה כִּי־חָלַל
הַמָּטֵר וְהַבָּרָד וְהַקְּלוֹת וַיִּסָּף לַחֲטֹא וַיִּכְבֹּד לְבֹ
הוּא וְעַבְדָּיו: ³⁵ וַיַּחֲזֹק לֵב פָּרֶעַה וְלֹא שָׁלַח
אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה:

homem, e sobre o animal, e sobre toda a erva do campo, na terra do Egito”. ²³ E estendeu Moisés a vara dele para os céus, e YHWH deu trovões e chuva de pedras, e caminhava o relâmpago em direção à terra; e fez chover YHWH chuva de pedras sobre a terra do Egito. ²⁷ E enviou o Faraó e chamou a Moisés e a Aarão, e disse a eles: “Pequei desta vez; YHWH é justo, e eu e o meu povo os malvados. ²⁸ Oraí a YHWH, e (já é) o bastante haver trovões de Deus e chuva de pedras; e deixarei ir a vós, e não continuareis a permanecer (aqui)”. ³³ E saiu Moisés de Faraó, da cidade, e estendeu a palma da mão dele a YHWH; e cessaram os trovões, e a chuva de pedras, e a chuva não foi derramada sobre a terra. ³⁴ E viu o Faraó que cessou a chuva e a chuva de pedras e os trovões, e continuou a pecar ainda mais; e fez pesado o coração dele, ele e os servos dele. ³⁵ E se tornou forte o coração do Faraó, e não deixou ir os filhos de Israel; como havia dito YHWH, pela mão de Moisés.

Esta sétima praga foi um acontecimento extraordinário, uma vez que “chuva de pedras” ou “granizo” (*bārād*) era algo bastante incomum no Egito.⁷²⁰ Além disso, chama a nossa atenção o uso enfático do adjetivo *kol* (“todo, toda”) no contexto mais amplo desta praga. Em Êx 9:14 YHWH promete: “Eu enviarei אֶת־כָּל־מִנְפְּתֵי (*et-kol-maggēpōṭay*) todos os meus golpes” e, em seguida, o texto bíblico explica que esta expressão fazia referência à “chuva de pedras pesada” (*bārād kābēd*) sem precedentes que seria enviada sobre o Egito (Êx 9:18). Tal “chuva de pedras” ou “granizo” ocorreria “em toda a terra do Egito (*bəkol-ʿereṣ miṣrāyim*) e afetaria “toda a erva do campo”

⁷²⁰ Segundo Smith, “O granizo é comum a Israel e a seus vizinhos mais próximos, menos para o Egito”. (Cf. SMITH, Mark S. *Exodus*, p.46). Andinach, de maneira ainda mais vívida, declara que “o granizo é um fenômeno meteorológico próprio de Canaã, mas não do Egito [...]. Um anúncio assim deve ter sido mais impressionante para o leitor ou ouvinte de Canaã do que para os egípcios, a quem deveria se explicar em que consistia o granizo”. (Cf. ANDIÑACH, Pablo R. *El Libro del Éxodo*, p.171). Outros autores que também defendem a raridade do granizo no Egito são: HYATT, J. P. *Exodus*. [NCBC], p.119; CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*, p.130; METZGER, Bruce M. & COOGAN, Michael D. [Eds.]. *The Oxford Companion to the Bible*, p.596; BARTHOLOMEW, Craig G. & GOHEEN, Michael W. *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story*. Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2004, p.62.

(*kol-ʿēšēb haśśāde^h*) (Êx 9:22). Esta linguagem hiperbólica, expressa por meio do adjetivo *kol*, parece querer transmitir a ideia de que a partir desta praga os golpes desferidos contra o Egito seriam intensificados.⁷²¹

Em Êx 9:22, YHWH ordena a Moisés que estenda a sua mão para os céus a fim de que haja בָּרָד (*bārād*) em toda a terra do Egito. Como já antecipamos, *bārād* significa “granizo, saraiva, chuva de pedras”.⁷²² Em nossa tradução, optamos por dar ao termo este último significado.

Nesta praga, dando continuidade aos juízos divinos executados contra as divindades egípcias, parece que foram afetados desta vez os seguintes deuses: “Shu, o deus da atmosfera, Hórus e Month, os deuses pássaros, e Nut, a deusa do firmamento”.⁷²³ Aliás, este golpe de YHWH desferido contra o Egito está cercado de fenômenos atmosféricos. O texto nos fala sobre בָּרָד (*bārād*) “chuva de pedras, granizo”, vv.22-23,28,33; קֶלֶת (*qōlōt*) “trovões”, vv. 23,28,29,33-34; אֵשׁ (*ʿēš*) “relâmpago (lit., ‘fogo’)", v.23; e מָטָר (*māṭār*) “chuva”, vv.33,34. No que se refere a estes quatro elementos, devemos lembrar que “granizo, trovões, relâmpagos e chuva eram muito raramente experimentados na terra” do Egito.⁷²⁴

Além disso, alguns importantes detalhes saltam aos nossos olhos na presente narrativa. Em primeiro lugar, os trovões, a chuva de pedras e o fogo são enviados por YHWH assim que Moisés estende a sua מַטֵּה (*maṭṭe^h*) “vara” para os céus (Êx 9:23), gesto e objeto estes que, como já vimos anteriormente, estão cercados de conotações mágico-religiosas. No que diz respeito a este cenário que lembra uma “tempestade” e à “vara”, há dois registros encontrados no contexto do Antigo Oriente Médio que relacionam de certo modo estes dois elementos. O primeiro registro, extraído de Ugarite, descreve o deus da tempestade *Ba‘lu-Haddu* manuseando uma espécie de “árvore relâmpago” ou “cedro”. Já no segundo registro, esta “operação conjunta” entre YHWH e Moisés (Êx 9:23) é melhor refletida em um selo hitita do rei Tudḫaliyas IV, o

⁷²¹ GREENBERG, Moshe. *Understanding Exodus*, pp.160-161.

⁷²² CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol.II. [ב-י]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1995, p.259; KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.154.

⁷²³ BOICE, James Montgomery. *Homens de Deus em Tempo de Crise*, p.65.

⁷²⁴ LOCKYER, Herbert. *All the Miracles of the Bible*, p.55.

qual retrata o deus da tempestade e um homem juntos segurando um cetro.⁷²⁵ Todavia, acreditamos particularmente que esta referência à tempestade deve ser melhor compreendida tendo como base o contexto egípcio. Assim, devemos nos lembrar de que “em dias sem sol, especialmente em dias de tempestade, o povo tomava a ausência de sol como um sinal de que Apófis tivesse engolido Rá e o seu barco solar”.⁷²⁶ Isto ocorria porque, para a mentalidade egípcia antiga, a serpente mitológica Apep ou Apófis “estava associada com os assustadores fenômenos naturais, tais como, trevas, tempestades e terremotos”.⁷²⁷ Além disso, não devemos ignorar também o fato de que Seth, para os egípcios, era conhecido como “o deus do trovão e das tempestades do deserto”.⁷²⁸

Em segundo lugar, cabe uma observação sobre o termo hebraico *qōlōt*. Nós optamos por traduzir este termo que significa literalmente “vozes”, como “trovões”, opção esta que se encaixa melhor neste contexto (Êx 9:23,28 [*qōlōt ʿēlōhīm*], 29,33-34).⁷²⁹ Ao que parece, naquela época antiga “os hebreus acreditavam que o trovão fosse a voz da divindade (cf. Êx 19:16; 20:18; Jó 28:26; 38:25)”.⁷³⁰ Aliás, não somente os hebreus, pois os egípcios também designavam os trovões como “vozes de deus”.⁷³¹

Em terceiro lugar, traduzimos o termo *ʿēš*, que literalmente significa “fogo”, como “relâmpago”, uma vez que tal tradução acompanha o mesmo raciocínio que está por trás da associação entre *qōlōt*-vozes-trovões. Aqui, a associação *ʿēš*-fogo-relâmpago (Êx 9:23) é vista, por exemplo, nas expressões *ʿēš-ʾādōnāy* (ʿēš-ʾādōnāy), “fogo de YHWH”

⁷²⁵ Estes dois exemplos encontram-se em: PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [AB], p.228.

⁷²⁶ BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*, p.44.

⁷²⁷ PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*, p.86.

⁷²⁸ Idem, *Ibidem*, p.27.

⁷²⁹ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.877.

⁷³⁰ HYATT, J. P. *Exodus*. [NCBC], p.119. Já Teichthal traduz *qōlōt* como “gritos” e explica que em Êx 9:23,28,29,33,34 *qōlōt* são “os gritos dos egípcios que [estão] sob a pressão das pragas”. (Cf. TEICHTHAL, Yissakhar Shlomo. *אם הבנים שומרה*. Em *Habanim Semea: Restoration of Zion as a Response During the Holocaust*. Hoboken, KTAV Publishing House, Inc., 1999, p.200, nota 481). Apesar do termo *qōlōt* poder ser traduzido como “gritos”, tal tradução parece ser inadequada para o contexto de Êxodo 9, onde o termo *qōlōt* (“trovões”) nunca ocorre sozinho, mas sempre associado a outros elementos atmosféricos. *Qōlōt* aparece vinculado: a *bārād* (“granizo”) e a *ʿēš* (“relâmpago”), em 9:23; a *bārād* (“granizo”), em 9:28,29; e a *bārād* (“granizo”) e a *māṭār* (“chuva”), em 9:33,34. O Targum Ônqelos traz no lugar de “trovão”, a expressão “trovão amaldiçoado”. (Cf. GROSSFELD, Bernard. [Trad.]. *The Targum Onqelos to Exodus*, pp.24-25).

⁷³¹ YAHUDA, A. S. *Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian*, p.59.

(1 Rs 18:38); אֵשׁ מִן־הַשָּׁמַיִם (*ʿēš min-haššāmāyim*), “fogo dos céus” (2 Rs 1:10,12,14) e אֵשׁ אֱלֹהִים (*ʿēš ʾēlōhîm*), “fogo de Deus” (Jó 1:16).⁷³² Embora *ʿēš* não apareça em Êx 9:23 com nenhum destes complementos acima mencionados, todavia, a expressão וַתִּהְיֶה אֵשׁ אֶרְצָה (wattîhālāk ʿēš ʾārṣā^h), que traduzimos como “e caminhava o relâmpago em direção à terra”, descreve de forma bastante gráfica e correta a trajetória percorrida por um relâmpago ou raio durante a sua descarga. Apesar disso, há também quem compreenda o termo *ʿēš* (“fogo”) em Êx 9:23 (e também em Êxodo 19) como uma alusão feita às erupções vulcânicas.⁷³³

Já em Êx 9:27,28 Faraó manda chamar Moisés e Aarão e lhes apresenta a sua *mea culpa*, dizendo: הִטָּאתִי (*hāṭāʾtî*), “pequei, errei, falhei” (v.27). Aqui, a forma verbal *hāṭāʾtî*, que ocorre na 1ª pessoa do singular do perfeito do qal, é derivada da raiz הָטָא (*ḥṭʾ*) e significa “errar (uma marca), errar (moralmente), ofender, ser culpado, fazer errado, pecar, cometer um pecado”.⁷³⁴ Tal confissão feita pelo Faraó é acompanhada em Êx 9:28 da promessa de que ele deixará os filhos de Israel partirem do Egito, o que, logo adiante, não se cumprirá (Êx 9:34,35). Noegel nos fornece algumas importantes informações sobre este “arrependimento” demonstrado por Faraó:

Em outros relatos de pragas do Antigo Oriente Médio são normalmente ‘os deuses e não os seres humanos que se arrependem e se corrigem depois de uma praga’. Aqui, o deus-rei Faraó, que teria aparecido às massas egípcias como responsável pelas pragas,

⁷³² GESENIUS, H. W. F. *GHCLOT*, p.83.

⁷³³ Veja, por exemplo: STIEBING, William H. *Out of the Desert? Archaeology and the Exodus/Conquest Narratives*. New York, Prometheus Books, 1989, p.104. Aliás, segundo Humphreys, que enxerga os milagres de Êxodo de forma naturalista, a Bíblia Hebraica apresenta sete características de uma erupção vulcânica explosiva: (1) O monte Horebe ardia em fogo até os céus (Dt 4:11); (2) Fumaça e nuvens subiam do monte Sinai (Dt 4:11; Êx 19:18); (3) O ruído de explosões – trovão (Êx 19:16); (4) O som de gases quentes escapando – um somido muito alto de trombeta (Êx 19:16); (5) Descargas elétricas na erupção da nuvem – relâmpago (Êx 19:16); (6) Terremotos vulcânicos – toda a montanha tremia violentamente (Êx 19:18); e (7) A presença da nuvem e da escuridão no topo do monte (Dt 4:11). (Cf. HUMPHREYS, Colin J. *The Miracles of Exodus: A Scientist's Discovery of the Extraordinary Natural Causes of the Biblical Histories*, pp.90-92).

⁷³⁴ Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ז]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.305. Veja também: CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol.III. [ז-ט]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1996, pp.195-197. Segundo Luc, “A raiz *ḥṭʾ* é amplamente atestada nas línguas semíticas com um uso dominante em contextos religiosos. Seu significado como pecado, culpa, é comum, por exemplo, em ugarítico, *ḥṭʾ* e no acádio *ḥaṭū*”. (Cf. LUC, Alex. אָטָא. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.2|ה-ז]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, p.87).

arrepende-se. Assim, o arrependimento de Faraó marca um ponto decisivo na história por vir num momento em que o leitor pode estar esperando uma interrupção ou conclusão dos eventos, isto é, na ranhura do número sete.⁷³⁵

Estes dados são extremamente relevantes para a compreensão desta e das outras pragas mencionadas no Êxodo, pois, segundo a crença egípcia, “o próprio Faraó é um deus, que se encarnou para governar o mundo”.⁷³⁶ Assim, como Faraó, o “deus-rei” do Egito, era identificado com o deus-sol, Rá, e também com o deus Hórus,⁷³⁷ a sua rendição a YHWH também representava a rendição destas duas divindades às quais ele estava vinculado.

Em Êx 9:33, Moisés sai da presença do Faraó e pede a YHWH a interrupção daquela praga, o que ocorre em seguida, pois וַיַּחַדְלוּ הַקְּלֹט וְהַבָּרָד וּמָטָר (wayyahdēlū haqqōlōt wəhabbārād ūmātār) “e cessaram os trovões, e a chuva de pedras, e a chuva”. Aqui, a forma verbal וַיַּחַדְלוּ (wayyahdēlū), que ocorre na 3ª pessoa do masculino plural do qal, com waw consecutivo, é derivada da raiz חָדַל (hdl), “limitar, refrear uma atividade”,⁷³⁸ ou ainda “cessar”.⁷³⁹ A interrupção dessa praga ocorreu porque וַיִּפְרֹשׁ אֶל-יְהוָה כַּפּוֹי וַיִּפְרֹשׁ (wayyiprōś kappāyw ʿel-ʾādōnāy), “e estendeu [Moisés] a palma da mão dele a YHWH” (Êx 9:33). Apesar do gesto de estender as mãos estar relacionado à oração,⁷⁴⁰ o ato de Faraó, ao chamar a Moisés e lhe pedir que ore a YHWH afim de que a praga seja retirada (Êx 9:27-28), bem como, o ato subsequente de Moisés, de sair da cidade e de estender a palma da mão a YHWH (Êx 9:33), em particular, podem ter ajudado a formar uma imagem que contribuiu para que Faraó enxergasse a Moisés como um verdadeiro mago.

Finalmente, vemos em Êx 9:34 que depois de Moisés ter atendido ao pedido do

⁷³⁵ NOEGEL, Scott B. *The Significance of the Seventh Plague*. [Biblica]. 76/4. Roma, Biblical Institute Press, 1995, p.534.

⁷³⁶ MOSCATI, Sabatino. *The Face of the Ancient Orient: Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times*. Mineola, Dover Publications, Inc., 2001, p.101.

⁷³⁷ BREASTED, James Henry. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. [First Published in 1912]. New York, Cosimo, Inc., 2010, pp.124-125.

⁷³⁸ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samsom Raphael Hirsch*, 1999, p.74.

⁷³⁹ LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.10.

⁷⁴⁰ LUST, J. *Exodus 6,2-8 and Ezekiel*. In: VERVENNE, M. *Studies in the Book of Exodus*, p.222.

Faraó, este, por sua vez, não cumpriu novamente a sua promessa de deixar os filhos de Israel saírem do Egito. Consequentemente, וַיִּסֶף לַחֲטֹא וַיַּכְבֵּד לְבוֹ הוּא וַעֲבָדָיו (wayyōsef lahăṭō wayyakbēd libbô hûʾ waʿābādāyw) “e continuou [Faraó] a pecar ainda mais; e fez pesado o coração dele, ele e os servos dele”. Aqui, a descrição do “coração pesado” de Faraó e de seus servos, como já comentamos em nossa análise da perícope sobre *A Vara que se Transforma em Crocodilo* (Êxodo 7:8-13), é uma linguagem repleta de elementos mágico-religiosos egípcios que aponta para um contexto de juízo, onde o coração do falecido era pesado numa balança tendo como contrapeso uma leve pena, representando Maat, a verdade e a justiça. Se o coração da pessoa fosse mais “pesado” do que a pena, este seria devorado. A novidade nesta praga é que, agora, não somente o próprio Faraó, mas também os seus servos têm os seus corações “pesados”, o que significava dizer, em termos egípcios, que sua conduta havia sido reprovada na balança de Osíris e que, por conseguinte, a sua condenação já havia sido anunciada antecipadamente por YHWH. Portanto, como declarou Noegel, “diferentemente do endurecimento do coração de Faraó depois das outras pragas, com a sétima, Yahweh endurece não apenas o coração do Faraó, mas também os corações dos seus servos”.⁷⁴¹ Assim, Faraó “não deixou ir os filhos de Israel; como havia dito YHWH, pela mão de Moisés” (Êx 9:35). A expressão בַּיַּד־מֹשֶׁה (*bəyad-mōšeʰ*) “pela mão de Moisés” pode ser uma referência a uma prática antiga segundo a qual “um mensageiro recebia ordens por escrito”.⁷⁴²

4.2.13. 8ª Praga: Os Gafanhotos (Êx 10:12-13,16-20)

Êxodo 10:12-13,16-20 (TM)	Êxodo 10:12-13,16-20 (Tradução)
<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה נֹשֵׂא יָדְךָ עַל־אֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאַרְבָּה וַיַּעַל עַל־אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּאכַל אֶת־כָּל־עֵשֶׂב הָאֶרֶץ אֲתָּ כָל־אֲשֶׁר הָשְׂאִיר הַבָּרָד: ¹³ וַיֹּט מֹשֶׁה אֶת־מַטְּהוֹ עַל־אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּהְיֶה נִהָג רִיחַ קָדִים בְּאֶרֶץ כָּל־הַיּוֹם הַהוּא וְכָל־הַלֵּילָה הַבֹּקֶר הָיָה וְרוּחַ הַקָּדִים נֹשָׂא אֶת־הָאַרְבֶּה: ¹⁶ וַיִּמָּהַר פָּרְעֹה לִקְרֹא לְמֹשֶׁה</p>	<p>¹² E disse YHWH a Moisés: “Estende a tua mão sobre a terra do Egito, por gafanhoto, e que suba sobre a terra do Egito e que coma toda a erva da terra, tudo o que fez sobrar da chuva de pedras”. ¹³ E estendeu Moisés a vara dele sobre a terra do Egito, e YHWH conduziu um vento do oriente sobre a terra, todo aquele dia, e toda a noite; de manhã houve um vento do oriente que carregou consigo o gafanhoto. ¹⁶ E se</p>

⁷⁴¹ NOEGEL, Scott B. *The Significance of the Seventh Plague*, p.535.

⁷⁴² PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [AB], p.336.

וּלְאַהֲרֹן וַיֹּאמֶר חֲטָאתִי לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְלָכֶם:
 17 וְעַתָּה שָׂא נָא חֲטָאתִי אֶדְ הַפֶּעַם וְהַעֲתִירוּ
 לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְיִסַּר מַעֲלִי רַק אֶת־הַמּוֹת
 הַזֶּה: 18 וַיֵּצֵא מֵעַם פִּרְעֹה וַיַּעֲמֵר אֶל־יְהוָה:
 19 וַיִּהְיֶה פֶדְיָה יְהוָה רוֹחִים חֲזָק מְאֹד וַיִּשָּׂא
 אֶת־הָאֲרֶבֶה וַיַּתְקַעְהוּ יָמֹה סוּף לֹא נִשְׁאַר
 אֲרֶבֶה אֶחָד בְּכָל גְּבוּל מִצְרַיִם: 20 וַיַּחֲזֶק יְהוָה
 אֶת־לֵב פִּרְעֹה וְלֹא שָׁלַח אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

apressou o Faraó a chamar a Moisés e a Aarão; e disse: “Pequei contra YHWH, o vosso Deus, e contra vós. ¹⁷ E agora, perdoa, por favor, o meu pecado apenas esta vez, e orai a YHWH, o vosso Deus; e que remova de sobre mim somente esta morte”. ¹⁸ E saiu de junto do Faraó; e orou a YHWH. ¹⁹ E mudou YHWH o vento do mar muito forte, e carregou o gafanhoto, e o assoprou para o Mar de Junco; não restou um gafanhoto em todo o território do Egito. ²⁰ E tornou forte YHWH o coração do Faraó; e não deixou ir os filhos de Israel.

Esta oitava praga é antecedida por uma longa ameaça de YHWH feita ao Faraó (Êx 10:1-6), pelo conselho dado ao Faraó pelos seus próprios servos (Êx 10:7) e também pelo diálogo estabelecido entre Faraó, Moisés e Aarão (Êx 10:8-11).

Neste contexto preliminar à ocorrência da oitava praga, dois elementos chamam a nossa atenção. O primeiro deles diz respeito à fala dos **עֲבָדֵי פִּרְעֹה** (*‘abḏê pāṛ’ōh*) “servos do Faraó”, em Êx 10:7. Assim que YHWH ameaça enviar a praga dos gafanhotos sobre todo o Egito (Êx 10:3-6), os servos de Faraó lhe dizem: **לָנוּ לְמוֹקֵשׁ** (*lānû ləmoqēš*), “até quando isto será para nós por laço (armadilha)?” (Êx 10:7). Aqui, o substantivo **מוֹקֵשׁ** (*moqēš*) faz referência a “uma isca ou um chamariz em uma rede de caçador” e, consequentemente, veio a significar, em sentido figurado, “laço”,⁷⁴³ ou “armadilha”.⁷⁴⁴ Ora, sabe-se que os laços, cordas e nós desempenham um papel importante no contexto mágico-religioso egípcio. Em um ritual mágico de execração usado para proteger o barco de Osíris, “uma figura de Seth é amarrada, enlaçada em uma rede de pesca, cortada em pedaços e queimada em um fogo de briônia (nome de uma planta)”.⁷⁴⁵ No feitiço número 23 do Livro dos Mortos encontramos escrito: “Seth vem de fato, completo e equipado com a magia, e os

⁷⁴³ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.430.

⁷⁴⁴ HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*, p.187.

⁷⁴⁵ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, pp.207-208. Os acréscimos entre parênteses são nossos.

laços de Seth que restringiram a minha boca foram soltos”.⁷⁴⁶ No feitiço número 39, lemos: “você é colocado em laços por Maat”⁷⁴⁷ e no feitiço número 69: “laços estão sobre os seus braços, suas mãos e seus pés”.⁷⁴⁸ Além destes exemplos, Geraldine Pinch nos apresenta um retrato ainda mais amplo do significado simbólico das cordas, laços e nós para o Antigo Egito:

Cordas com nós estão vinculadas a Anúbis, que, como deus da mumificação, estava interessado no envolvimento e amarração. A corda era muito importante no antigo Egito e era uma parte essencial de muitas técnicas de caça, as quais eram usadas simbolicamente contra inimigos sobrenaturais. Espíritos perigosos poderiam ser apanhados em uma rede, ou com um laço de corda, assim um mago poderia usar estes objetos para amedrontar potenciais encenqueiros. Os Livros do Mundo dos Mortos estão repletos de episódios nos quais os inimigos da ordem e da luz são amarrados com cordas para contê-los. Figuras humanas ou semi-humanas chamadas “Os Inimigos de Rá” são mostradas com seus braços amarrados atrás das costas. Estatuetas mágicas representando os inimigos eram tratadas da mesma maneira.⁷⁴⁹

Como se vê, o uso de cordas, laços e nós era frequente no contexto simbólico mágico-religioso do Antigo Egito. A constatação desse fato nos faz pensar que tal pensamento mágico-religioso possivelmente também estivesse por trás da declaração feita pelos servos de Faraó: *‘ad-māṭay yihye^h ze^h lānū ləməqēš*, “até quando isto será para nós por *laço*?” (Êx 10:7).

O segundo elemento a chamar a nossa atenção, antes da oitava praga propriamente dita ocorrer, se encontra na enigmática declaração de Faraó dirigida a Moisés e a Aarão: *רָאוּ כִּי רָעָה נֶגַד פְּנֵיכֶם* (*rəʾû kî rāʿā^h néged pənēkem*), “olhai que mal há diante de vossas faces” (Êx 10:10). De modo geral, esta declaração tem sido interpretada de

⁷⁴⁶ FAULKNER, R.O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. Austin, University of Texas Press, 2001, pp.51-52.

⁷⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p.60.

⁷⁴⁸ Idem, *Ibidem*, p.70. Veja ainda: HARRIS, Eleanor L. *Ancient Egyptian Divination and Magic*. Boston, Red Wheel/Weiser, LLC, 1998, p.59.

⁷⁴⁹ PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*, p.84.

quatro maneiras distintas:⁷⁵⁰ (1) “Vocês têm más intenções”, ou seja, vocês não pretendem voltar ao Egito depois de adorarem ao vosso Deus no deserto; (2) “Vocês estão condenados ao desastre” (o que poderia ser apoiado por Êx 32:12); (3) A palavra *rā‘āh*, “mal” seria o nome de uma estrela. Neste caso, Faraó teria feito uma predição astrológica de que a sua configuração zodiacal seria um presságio de desastre para a partida dos Israelitas do Egito; e (4) O termo *rā‘āh* também tem sido considerado como uma forma hebraizada do nome do deus egípcio Rá. Se levarmos em consideração este último caso, então, a expressão *rəʾû kî rā‘āh néged pənêkem* poderia ser traduzida assim: “Vede que Rá está contra as vossas faces”.⁷⁵¹ Particularmente, cremos que esta tradução seja perfeitamente plausível, se considerada à luz do contexto da escuridão que ocorrerá em Êx 10:15 por ocasião da praga dos gafanhotos. Então, segundo a nossa hipótese, Êx 10:15 estaria ironizando o fato de “pequenos insetos” ofuscarem o brilho do “grande deus-sol egípcio, Rá”, o qual o Faraó dissera que estaria “contra as vossas faces [de Moisés e dos israelitas]” em Êx 10:10.

Bem, depois dessas observações preliminares, analisemos então o texto de Êx 10:12-13,16-20.

Em Êx 10:12, YHWH ordena a Moisés que estenda novamente a sua mão sobre a terra do Egito בְּאַרְבֶּה (bāʾarbeh) “por gafanhoto”, isto é, “para que venham os gafanhotos”. O termo hebraico אֲרֵב (ʾarbeh), ao que parece, referia-se originalmente a “um enxame (de gafanhotos). Em particular, gafanhotos migratórios, *Schistocera gregaria*, plenamente desenvolvidos, em fase alada”.⁷⁵² Aqui, deve-se notar que o

⁷⁵⁰ Estas interpretações são encontradas em: SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.49.

⁷⁵¹ Esta é a nossa tradução pessoal desta frase de Êx 10:10, pois entendemos o adjetivo *rā‘āh*, “mal”, nesta passagem, como uma possível referência ao substantivo Rá, o deus-sol egípcio. Neste caso, *rā‘āh* seria um egipcismo. Além do mais, o hebraico *rā‘āh* é muito semelhante, em termos fonéticos, ao egípcio Rá. Por fim, interpretamos a preposição *neged*, neste texto, em sentido adversativo, significando “contra”. Cassuto, ao comentar Êxodo 10:10, esboça opinião semelhante, traduzindo, porém, o texto, de forma distinta: “Talvez aqui também, como já foi sugerido, há uma referência ao deus egípcio Rá, o deus sol, chefe do panteão egípcio. ‘Tome nota de que o poder do meu deus se levantará contra vocês!’” (Cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus*. Magnes Press, Jerusalem, 1967, p.126). Rashi assim comenta Êxodo 10:10: “E o Midrash Agadá (interpreta que o Faraó lhes disse: ‘ouvi que existe uma estrela, que seu nome é Mal’”. (Cf. ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Shemot*, p.46). Seria essa “estrela” uma possível referência ao “sol”, símbolo de Rá, ou seria uma mera referência astrológica? Veja ainda: HOFFMEIER, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, p.151; ABRAMOWITZ, Leah. *Tales of Nehama: Impressions of the Life and Teaching of Nehama Leibowitz*. Jerusalem, Gefen Publishing House, Ltd., 2003, p.207.

⁷⁵² Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ב]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.83. Esse inseto era de uma espécie comestível (cf. Lv 11:22) e o

surgimento da praga somente se dá após Moisés “estender a sua mão” sobre a terra do Egito, gesto este recorrente no ciclo das pragas. Desta vez, a erva da terra que tivesse sobrevivido à “chuva de pedras” ocorrida anteriormente seria destruída pelo gafanhoto. Aliás, nesta praga é possível que “Nepri, o deus dos grãos, Anúbis, o protetor dos campos, e Min, a deidade das colheitas” tenham sido afetados.⁷⁵³

Em Êx 10:13,19 encontramos duas importantes referências eólicas. Em Êx 10:13, assim que Moisés estende a sua vara sobre a terra do Egito, נְהַג רִיחַ קָדִים בְּאֶרֶץ (wəḡḏōnāy nihaḡ rūḥ qāḏīm bāʾāreṣ) “e YHWH conduziu um vento do oriente sobre a terra”. A forma verbal נְהַג (nihaḡ) que ocorre na 3ª pessoa do singular do perfeito do piʿel, é derivada da raiz נהג (nhg), “dirigir, conduzir, levar”.⁷⁵⁴ Êx 10:13 menciona duas vezes o רִיחַ קָדִים (rūḥ qāḏīm) “vento oriental” ou “vento do leste”, o qual foi trazido ao Egito por YHWH. Já Êx 10:19 menciona uma vez o חֹזֶק מֵאֵד רִיחַ־יָם (rūḥ-yām ḥāzāq mēʾōḏ) “vento do mar muito forte”, que pode ser uma referência ao “vento do oeste”.⁷⁵⁵ Tais referências eólicas se revestem de grande relevância para o nosso estudo quando compreendidas à luz das crenças egípcias. No contexto egípcio, o vento oriundo de cada um dos quatro pontos cardeais estava associado a uma determinada divindade egípcia. Sabe-se que “o vento do norte pertencia a Osíris, o do sul a Rá, o do oeste a Ísis, e o do leste a Neftis”.⁷⁵⁶ Assim, YHWH, ao trazer os gafanhotos com o “vento do leste” (Êx 10:13) e ao retirá-los através do “vento do oeste” (Êx 10:19) estava dizendo claramente ao Faraó e aos

substantivo é usado geralmente de forma coletiva. (Cf. CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. I. [8]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1993, pp.366-367). Segundo Stallman, “assim como o hebraico *ʿarbeh*, o ugarítico *ʿirby* é um termo genérico. Alguns o vinculam ao acádico *arabu*, ‘devastar’, mas sua relação com o hebraico *rbh*, ‘tornar-se numeroso’, é mais próxima e mais provável”. (Cf. STALLMAN, Robert C. אֲרֵבָה. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.1[8-9]]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, p.491-495).

⁷⁵³ BOICE, James Montgomery. *Homens de Deus em Tempo de Crise*, p.65. Segundo Walvoord e Zuck, “Nut, a deusa egípcia do céu, não conseguiu controlar estes gafanhotos e Osíris, o deus da fertilidade e da colheita, não conseguiu impedir a destruição das colheitas”. (Cf. WALVOORD, John & ZUCK, Roy B. *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament*, p.125).

⁷⁵⁴ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.209; DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.537.

⁷⁵⁵ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.410.

⁷⁵⁶ BUDGE, E. A. Wallis. *Egyptian Magic*, p.110.

egípcios que quem controlava os ventos era ele, YHWH, e não Neftis, ou Ísis, ou ainda qualquer outra divindade egípcia.

Em Êx 10:14 somos informados sobre a singularidade desta praga, pois o texto bíblico diz que este gafanhoto era כָּבֵד מְּוֹדָד (kābēd məʿōḏḏ), “muito pesado” e diz também que לִפְנֵי לֹא־הָיָה בֵּן אֶרְבָּה כְּמֹהוּ וְאַחֲרָיו לֹא יִהְיֶה־בֶּן (ləpānāyw lōʾ-hāyā^h kēn ʾarbe^h kāmōhū wəʾaḥārāyw lōʾ yihye^h-kēn), “antes dele não houve gafanhoto assim como ele, e depois dele não haverá igual”.

Em Êx 10:15, a descrição do versículo anterior é intensificada, pois ficamos sabendo que tal praga וַיִּכֹּס אֶת־עֵינַי כָּל־הָאָרֶץ (wayəkas ʾet-ʿēn kol-hāʾāreš), “e cobriu o olho de toda a terra”. A nosso ver, essa estranha declaração pode ser compreendida de duas formas. Primeiramente, pode se referir ao fato de que a nuvem de gafanhotos cobriu a “visão” ou a “vista” de toda a terra, isto é, as pessoas ficaram impossibilitadas de enxergar direito devido à enorme quantidade de gafanhotos.⁷⁵⁷ Em segundo lugar, o termo עֵין (ʿayin), “olho”, também pode ser aqui uma referência ao “olho de Rá”, que aparece nos hieróglifos egípcios como um olho aberto que lança o seu olhar sobre toda a terra.⁷⁵⁸ Além disso, Êx 10:15, de forma um tanto redundante, diz que o gafanhoto: “cobriu o olho de toda a terra” וַתִּחְשַׁךְ הָאָרֶץ (watteḥšak hāʾāreš), “e se escureceu a terra”. É possível que essa escuridão que veio sobre todo o Egito em decorrência da nuvem de gafanhotos, ao estar ligada à frase precedente, seja usada aqui para intensificar o duro golpe desferido contra o Egito e, sobretudo, contra o deus-sol Rá. Não devemos perder de vista aqui a declaração feita pelo próprio YHWH, a qual é pronunciada no contexto do ciclo das dez pragas: “e sobre todos os deuses do Egito executarei juízos; Eu sou YHWH” (Êx 12:12).

Em Êx 10:16-17, Faraó, diante da praga dos gafanhotos, se apressa em chamar a Moisés e a Aarão e em lhes dizer: “Pequei contra YHWH, o vosso Deus, e contra vós” (v.16). O Faraó ainda prossegue em sua fala: וְעַתָּה שָׂא נָא חַטָּאתִי אֵלַי הַפְּעֵם (wəʿattā^h šāʾ nāʾ ḥaṭṭāʾtī ʾalāk happāʿam) “e agora, perdoa, por favor, o meu pecado

⁷⁵⁷ Assim entende o Targum Ônqelos, ao traduzir Êx 10:15 como: “e obscureceu toda a vista do sol da face da terra”. (Cf. GROSSFELD, Bernard. [Trad.]. *The Targum Onqelos to Exodus*, p.27).

⁷⁵⁸ BROWN, Brian. *The Wisdom of Egyptians: Religion of Ancient Egypt, the Book of the Dead, the Wisdom of Hermes Trimegistus, Egyptian Magic and the Book of Thoth*. Charleston, Forgotten Books, 2003, p.143.

apenas esta vez” (v.17a). A forma verbal שָׁא (śā), que ocorre aqui no imperativo do qal, é derivada da raiz נָשָׂא (nś), “perdoar, desculpar”.⁷⁵⁹ Aqui, o emprego do imperativo śā’ (“perdoa”) seguido pela interjeição nā’ (“por favor”) acentua o pedido de perdão feito pelo Faraó. Tal pedido de perdão é acompanhado de outro pedido: וְהָעֲתִירוּ לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וַיִּסֶּר מִעָלַי רַק אֶת־הַמּוֹת (wəha‘tîrû la’dônāy ‘ēlōhêkem wəyāsēr mē‘ālay raq ‘et-hammāwet hazze^h) “e orai a YHWH, o vosso Deus; e que remova de sobre mim somente esta morte” (v.17b). A forma verbal וְהָעֲתִירוּ (wəha‘tîrû) que ocorre aqui no imperativo plural do hif’îl, é oriunda da raiz עָתַר (‘tr), “orar, suplicar”.⁷⁶⁰ Desse modo, podemos traduzir wəha‘tîrû como “fazei oração”. Além disso, o Faraó também deseja que YHWH וַיִּסֶּר (wəyāsēr) “e que remova” aquele mal de seu meio. Essa forma verbal que ocorre no hif’îl, na 3ª pessoa do masculino singular do imperfeito, vem da raiz סָוַר (swr), que aqui tem o sentido de “causar a partida”, isto é, “remover”.⁷⁶¹ Em suma, o Faraó, que antes havia agido com uma fúria arrogante, age agora de forma conciliatória, quase implorando por ajuda.⁷⁶²

Finalmente, Êx 10:19 parece descrever antecipadamente, em linguagem simbólico-profética, o fim que o exército egípcio experimentará posteriormente em Êx 14. Neste versículo, um רֶחַח (“vento”) carrega o gafanhoto e o assopra יָאֲמָאֵה שִׁשׁוּב (“ao Mar de Junco”), de modo que não restou אֶרֶב עֲהָד (“um gafanhoto”) em todo o território do Egito. Em Êx 14:21, YHWH faz o “mar” (יָאֲמָה שִׁשׁוּב, segundo o contexto) se abrir por meio de um רֶחַח (“vento”) e, posteriormente, o mar se fecha sobre o exército egípcio, de modo que לֹא־נִשְׂאָר בָּהֶם עֶד־אֶחָד (lō-²niš²ar bāhem ‘ad-²ehād) (“não restou entre eles até mesmo um”, cf. Êx 14:28). De forma geral, parece que todo o

⁷⁵⁹ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. V. [נ-ז]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001, p.766. Veja também: BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol. X]. [Trad. Douglas W. Stott]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, pp.27-28.

⁷⁶⁰ GREEN, J. P. [Ed.]. *A Concise Lexicon to the Biblical Languages*. Indiana, SGP Books, 2007, p.187; HOLLADAY, William L. [Ed.]. *CHALOT*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, E. J. Brill, 1988, p.287.

⁷⁶¹ GESENIUS, H. W. F. *GHCLOT*. [Trad. Samuel Prideaux Tregelles]. Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p.582. Veja também: LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.5.

⁷⁶² DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC]. Waco, Word Books, Publisher, 1987, p.137.

extenso capítulo de Êxodo 14 aparece retratado de forma miniaturizada e condensada em Êx 10:19. Em outras palavras, Êxodo 14 seria a versão ampliada e atualizada de Êx 10:19. Aliás, a fim de demonstrar que tal pensamento não é resultado de mera especulação, devemos corroborar a nossa hipótese dizendo que “os antigos egípcios usavam a palavra para *gafanhoto* como uma metáfora para um grande número, especialmente de inimigos e soldados”.⁷⁶³

Contudo, mesmo depois de uma praga tão devastadora quanto esta, o Faraó ainda “não deixou ir os filhos de Israel” (Êx 10:20).

Assim, esta oitava praga, como as anteriores, também contém vários elementos mágico-religiosos em seu contexto, sendo que alguns deles, como vimos, parecem preservar algumas semelhanças com o contexto mágico-religioso egípcio.

4.2.14. 9ª Praga: As Trevas (Êx 10:21-23)

Êxodo 10:21-23 (TM)	Êxodo 10:21-23 (Tradução)
<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה נִמָּה יָדְךָ עַל-הַשָּׁמַיִם וְיִהְיֶה חֹשֶׁךְ עַל-אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיָּמָשׁ חֹשֶׁךְ: 22 וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת-יָדוֹ עַל-הַשָּׁמַיִם וַיְהִי חֹשֶׁךְ-אֲפֹלָה בְּכָל-אֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁלֹשַׁת יָמִים: 23 לֹא-רָאוּ אִישׁ אֶת-אָחִיו וְלֹא-קָמוּ אִישׁ מִתַּחַתוֹ שְׁלֹשַׁת יָמִים וְלִכְלֹל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָיָה אוֹר בְּמוֹשְׁבֹתָם:</p>	<p>²¹ E disse YHWH a Moisés: “Estende a tua mão para os céus, e que haja trevas sobre a terra do Egito; e que se façam tocar as trevas”. ²² E estendeu Moisés a mão dele para os céus; e houve trevas densas em toda a terra do Egito, por três dias; ²³ Não viram cada um ao seu irmão, e não se levantaram cada qual do seu lugar por três dias; mas para todos os filhos de Israel havia luz nas habitações deles.</p>

Esta nona praga, do ponto de vista do contexto mágico-religioso egípcio, pode ter sido a mais significativa de todas. Em Êx 10:21, YHWH orienta Moisés a levantar a sua mão em direção aos céus (um mero gesto de oração, ou um gesto metonímico com feições mágicas?), afim de que surjam חֹשֶׁךְ [...] וַיָּמָשׁ חֹשֶׁךְ (*hōšek* [...] *wāyāmēš hōšek*) “trevas [...] e que se façam tocar as trevas” sobre o Egito. Aqui, o substantivo חֹשֶׁךְ (*hōšek*), “trevas, escuridão”⁷⁶⁴ diz respeito à “escuridão sobrenatural que Deus

⁷⁶³ WERNESSE, Hope B. *The Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in Art*. New York and London, The Continuum International Publishing Group, 2006, p.201. O itálico é nosso.

⁷⁶⁴ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.365. Veja também: SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*.

trouxe sobre o Egito na nona praga, através da qual ele demonstrou o seu poder sobre o Faraó e o deus egípcio da luz [Rá] (Êx 10:21 [2x]; 10:22; Sl 105:28).⁷⁶⁵ Já na expressão וַיַּמַּשְׁ הַחֹשֶׁק (wəyāmēš hōšek) “e que se façam tocar as trevas”, nós encontramos a forma verbal wəyāmēš que ocorre no imperfeito do hif’il, na 3ª pessoa do masculino singular, e que é derivada da raiz מַשַּׁשׁ (mšš), “apalpar, tatear, procurar com as mãos”.⁷⁶⁶ No qal, a raiz traz o sentido de “tocar, sentir (com as mãos); examinar (pelo toque)”, mas a característica causativa do hif’il transmite a ideia de “fazer sentir, fazer tocar”.⁷⁶⁷

Em Êx 10:22 Moisés cumpre a ordem divina dada no versículo anterior e ergue as suas mãos em direção aos céus, ato este que, como consequência, traz הַחֹשֶׁק-הַאֲפֵלֶלֶת (hōšek-‘āpēlālēh) “trevas densas” em toda a terra do Egito por três dias. Neste trecho, o adjetivo ‘āpēlālēh, que qualifica o substantivo hōšek, apesar de significar “escuridão, trevas, calamidade”,⁷⁶⁸ traz aqui o sentido de “profundo”,⁷⁶⁹ ou ainda, “total, completo”.⁷⁷⁰ Daí o sentido de trevas “densas”. Provavelmente, a referência feita neste ponto à “densidade” das trevas possa ser uma alusão às “grandes quantidades de areia, poeira e partículas de terra que encheram o ar” por ocasião da praga.⁷⁷¹ Aliás, para entendermos a magnitude desse evento, mais uma vez mencionamos Boice:

[O Egito] era uma terra onde o sol brilhava perpetuamente. O sol brilha trezentos e sessenta e cinco dias no ano no Egito. E, nas

[Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini]. São Paulo, Paulus, 1997, p.251. Koehler e Baumgartner entendem o termo aqui como “escurecimento”. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ז]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.362).

⁷⁶⁵ PRICE, James D. וַיַּמַּשְׁ. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.2 | ז-ח]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, pp.312-315. O acréscimo entre colchetes é nosso. Langner diz que essa praga foi desferida contra o deus-sol, Rá, “fonte de toda a luz e vida”. (Cf. LANGNER, Allan. *Yom Adonai and the Ninth Plague*. [JBQ]. Vol.29. Nº3. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2001, p.197).

⁷⁶⁶ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. V. [ז-ח]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001, p.567.

⁷⁶⁷ JOHNSTON, Gordon H. מַשַּׁשׁ. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.2 | ז-ח]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, p.1145.

⁷⁶⁸ LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.134; FOHRER, Georg. *HADOT*. Berlin/London, Walter de Gruyter, 1971, p.20.

⁷⁶⁹ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. I. [א]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1993, p.358.

⁷⁷⁰ PRICE, James D. אֲפֵלֶלֶת. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.1 | א-ז]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, pp.479-481.

⁷⁷¹ SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.51.

trezentas e sessenta e cinco noites do ano, o céu estava estrelado de uma intensidade sem igual [...]. De repente, toda aquela luminosidade foi eclipsada por um fenômeno que se abateu por sobre a terra do Egito. A vida parou.⁷⁷²

Essa vívida descrição do clima do Egito nos mostra quão importante era o sol para os egípcios, bem como, nos permite ter uma noção da situação calamitosa que representou aqueles três dias de densas trevas. Do ponto de vista naturalista, há quem entenda que estas trevas tenham sido provocadas por erupções vulcânicas.⁷⁷³ Isso explicaria porque tais trevas poderiam ser “tocadas” (Êx 10:21), sendo, portanto, “densas” (Êx 10:22). Já a LXX verte a expressão תְּשֵׁכָה-לַיָּלָה (*hōšēk-ḵāpēlāh*), “trevas densas” por σκοτός γνόφος θύελλα (*skótos gnóphos thyella*), “trevas, escuridão, tempestade de vento”.⁷⁷⁴ Neste último caso, o termo grego *thyela*, “tempestade de vento”, também nos ajuda a entender o porquê da “densidade” das trevas, uma vez que o vento traz consigo inúmeras partículas de areia e terra.

Entretanto, além dessas explicações de cunho mais naturalista, não podemos deixar de citar o fato de que o texto bíblico menciona YHWH como a principal causa deste fenômeno (Êx 10:21). Além do mais, em consonância com o tema do juízo divino contra os deuses egípcios (cf. Êx 12:12; Nm 33:4), não podemos ignorar também que Rá, o deus-sol egípcio, foi a principal divindade afetada nesta praga.⁷⁷⁵ Aliás, “a ascensão diurna do sol era concebida como o triunfo sobre o demônio Apófis, a personificação das trevas, que lutava diariamente para derrotá-lo”.⁷⁷⁶ Dessa forma, as trevas também podem ter sido interpretadas pelos egípcios como o triunfo de Apófis sobre Rá.

Em Êx 10:23 notamos o caráter essencialmente anti-egípcio da praga, pois, se por

⁷⁷² BOICE, James Montgomery. *Homens de Deus em Tempo de Crise*, p.66. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁷⁷³ Assim pensa Joel Forman. Esse autor acredita inclusive que uma erupção vulcânica ocorrida por volta de 1628 a.e.c. na ilha de Tera, situada a 400 milhas do Delta do Nilo [aproximadamente 643 km], na extremidade sul do Mar Egeu, pode ter sido a “praga das trevas” que teria afetado aos egípcios aqui. (Cf. FORMAN, Joel. *The Ninth Plague*. [JBQ]. Vol. 36:3. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2008, p.201).

⁷⁷⁴ RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, 2004.

⁷⁷⁵ Segundo Smith, “Rá, o deus-sol, não conseguiu penetrar a escuridão na qual Yahweh envolveu o Egito na nona praga”. (Cf. SMITH, James E. *The Pentateuch*. Missouri, College Press Publishing Co., 1992, p.273).

⁷⁷⁶ SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.51.

um lado, os egípcios foram afetados e não puderam nem sair de suas casas, por outro lado, todos os filhos de Israel tinham luz em suas habitações.

Na continuação da narrativa, Faraó novamente promete libertar os filhos de Israel do Egito, mas novamente a sua promessa se resume apenas ao seu discurso (Êx 10:24,25). Desta vez, o encontro entre Moisés e o Faraó foi mais acalorado, resultando inclusive em uma ameaça de morte verbal feita por este último (Êx 10:28).

Além desses dados, um detalhe, em especial, chama a nossa atenção no contexto desta nona praga. Em Êx 10:24, o Faraó permite que Moisés e os filhos de Israel saiam do Egito, mas com a condição de que as suas ovelhas e gado permanecessem ali. Ao se posicionar diante desta questão, Moisés diz ao Faraó: לֹא תִשָּׂאֵר פֶּרֶסָהּ (lō' tiššā'ēr parsā^h), “não ficará um casco” (Êx 10:26). Esta frase pode ser interpretada de duas formas distintas. Primeira, Moisés quis dizer em linguagem hiperbólica que os israelitas, ao saírem do Egito, não deixariam ficar ali *absolutamente nada*. Segunda, sabe-se que partes como “o chifre, o casco, o dente, ou a cauda dos animais”, dentre outros, eram usadas pelos antigos egípcios em determinadas práticas mágicas.⁷⁷⁷ Caso esta segunda hipótese estivesse presente na mente de Moisés quando este disse ao Faraó que “não ficaria um casco” no Egito após a sua partida, então, podemos supor que Moisés estivesse dando a entender que o Faraó e os seus magos pudessem fazer algum tipo de magia contra ele e contra Israel através do uso de cascos de animais, de modo que os impedissem de sair do Egito. Embora o próprio texto bíblico não se pronuncie claramente a esse respeito, contudo, se levarmos em consideração todo o ambiente mágico-religioso egípcio que envolve o ciclo das pragas e o livro de Êxodo como um todo, então, esta hipótese se mostra ao menos plausível.

De qualquer modo, ao final da descrição desta praga, como já havia ocorrido outras vezes, o coração de Faraó continuou “forte” e, portanto, ele não quis deixar os filhos de Israel partirem do Egito (Êx 10:27).

⁷⁷⁷ MASSEY, Gerald. *Ancient Egypt: The Light of the World*. Sioux Falls, NuVision Publications, LLC, 2008, p.101. Aliás, o casco de animais como o camelo será utilizado no Egito em rituais mágicos inclusive em épocas bem posteriores, como indicam alguns textos dos Papiros Mágicos Gregos. (Cf. STRUCK, Peter T. *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. New Jersey, Princeton University Press, 2004, p.214).

Êxodo 12:12-13,21-23,29-30 (TM)

Êxodo 12:12-13,21-23,29-30
(Tradução)

¹² וְעָבַרְתִּי בָאָרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהָפִיתִי
 כָּל-בְּכוֹרֵי בָאָרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד-בְּהֵמָה
 וּבְכָל-אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְהוָה:
¹³ וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לֵאמֹר עַל הַבְּתָרִים אֲשֶׁר
 אַתֶּם שָׂם וְרֵאִיתִי אֶת-הַדָּם וּפָסַחְתִּי עֲלֵיכֶם
 וְלֹא-יְהִיָּה בְכֶם גִּנּוֹף לְמַשְׁחִית בְּהַכְתִּי בָאָרֶץ
 מִצְרַיִם: ²¹ וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל-זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר
 אֲלֵהֶם מִשְׁכּוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמַשְׁפַּחְתִּיכֶם
 וְשַׁחֲטוּ הַפֶּסַח: ²² וְלָקַחְתֶּם אֲגִדַּת אֲזִיב וּטְבַלְתֶּם
 בָּדָם אֲשֶׁר-בְּפֶף וְהַנְעֵתֶם אֶל-הַמִּשְׁקֹף
 וְאֶל-שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן-הַדָּם אֲשֶׁר בְּפֶף וְאַתֶּם
 לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח-בֵּיתוֹ עַד-בֹּקֶר: ²³ וְעָבַר
 יְהוָה לַלַּיְלָה אֶת-מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת-הַדָּם
 עַל-הַמִּשְׁקֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח יְהוָה
 עַל-הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל-בְּתִיכֶם
 לַלַּיְלָה: ²⁹ וַיְהִי בַחֲצֵי הַלַּיְלָה וַיְהוָה הִכָּה
 כָּל-בְּכוֹרֵי בָאָרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פְּרָעָה הַיֵּשֶׁב
 עַל-כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁבְי אֲשֶׁר בְּבֵית הָעֹבֵר
 וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה: ³⁰ וַיָּקָם פְּרָעָה לַיְלָה הוּא
 וְכָל-עַבְדָּיו וְכָל-מִצְרַיִם וַתָּהִי צַעֲקָה גְדֹלָה
 בְּמִצְרַיִם כִּי-אֵין בֵּית אִישׁ אֲשֶׁר אֵין-שָׁם מֵת:

¹² E passarei pela terra do Egito nesta noite e ferirei todo primogênito na terra do Egito, desde o homem e até o animal; e em todos os deuses do Egito farei juízos, eu sou YHWH. ¹³ E será o sangue para vós por sinal sobre as casas em que vós (estiverdes) ali, e verei o sangue, e passarei por cima sobre vós; e não haverá entre vós golpe para destruição no meu ferir a terra do Egito. ²¹ E chamou Moisés a todos os anciãos de Israel, e disse a eles: “Tirai e tomai para vós ovelhas, conforme as vossas famílias, e imolai a páscoa. ²² E tomareis feixe de hissopo e mergulhareis no sangue que há na bacia, e fareis tocar na verga dos dois umbrais, do sangue que há na bacia; e vós não saireis cada qual da porta de sua casa até de manhã. ²³ E passará YHWH para golpear o Egito e verá o sangue sobre a verga e sobre os dois umbrais; e passará por cima YHWH sobre a porta, e não deixará o destruidor entrar nas vossas casas, para golpear”. ²⁹ E foi que, no meio da noite, e YHWH feriu todo primogênito na terra do Egito, desde o primogênito do Faraó, que se assentava sobre o trono dele, até o primogênito do que estava preso, que estava na casa do poço; e todo o primogênito animal. ³⁰ E se levantou o Faraó naquela noite, e todos os servos dele, e todo o Egito, e houve grande gritaria no Egito; porque não havia casa que não tivesse ali um morto.

Esta décima e última praga reveste-se de importância única, não somente por ser a última das pragas, mas também por estar situada dentro do contexto de duas festas antigas: a Festa da Páscoa e a Festa dos Pães Sem Fermento (cf. Êx 11:1-13:16).

Há vários detalhes que chamam a nossa atenção nesta praga. Em primeiro lugar, merece destaque a expressão **וּבְכָל-אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים** (*ûbəkōl-ʾēlōhē miṣrāyim ʿeśē šəpāʾīm*) “e em todos os deuses do Egito farei juízos” (Êx 12:12).

Esta frase resume os dez “golpes” desferidos contra as várias divindades egípcias. Como já explicamos anteriormente, as dez pragas mencionadas no livro de Êxodo devem ser vistas em conjunto, como pertencentes a uma mesma unidade literária, ao chamado “ciclo das pragas”. Deste modo, podemos parafrasear a fala de YHWH, ao dizer que executará os seus juízos “em todos os deuses do Egito”, como se Ele quisesse dizer com isso: “a morte dos primogênitos egípcios representará a última etapa dos meus juízos já iniciados contra as divindades egípcias”. Mais adiante falaremos um pouco mais sobre este assunto.

Em Êx 12:12, YHWH diz: וְהִכֵּיתִי כָל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם (*wəhikkēti kol-bəḵōr bəʿereš miṣrāyim*) “e ferirei todo primogênito na terra do Egito”. A forma verbal וְהִכֵּיתִי (*wəhikkēti*), que ocorre na 1ª pessoa do singular do perfeito do hifʿil, acompanhada por waw consecutivo, vem da raiz נִכָּה (*nkh*), que no hifʿil significa “atingir, bater, ferir, golpear, golpear mortalmente, destruir”,⁷⁷⁸ trazendo o sentido de “golpear como punição, bater para a correção”.⁷⁷⁹ Tal termo aponta para a severidade dessa praga.

Em Êx 12:13, YHWH orienta aos filhos de Israel que utilizem o sangue - de um שֶׁה (*śeh*) “carneiro” ou “cordeiro”, cf. Êx 12:5-7 - o qual deverá ser aspergido sobre os umbrais das portas (cf. Êx 12:22-23) e que será “para vós por sinal” (*lākem ləʾōt*). YHWH ainda declara que ao ver tal sangue וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם (*ûpāsaḥti ʿalēkem*) “e passarei por cima sobre vós”. A forma verbal וּפָסַחְתִּי (*ûpāsaḥti*), que ocorre aqui na 1ª pessoa do singular do perfeito do qal, com waw consecutivo, vem da raiz פָּסַח (*psh*), “passar sobre, saltar”. Essa mesma raiz também ocorre no árabe, *fasaḥa*, significando “deslocar, colocar fora do lugar”, ou *fasaḥa*, “ser (ou se tornar) distante” e também ocorre no acádico, *pessû*, com o sentido de “coxear, mancar”.⁷⁸⁰ A ideia por trás de tal vocábulo é que YHWH, ao ver o sangue aspergido sobre os umbrais das portas dos

⁷⁷⁸ DAM, Cornelis Van. נִכָּה. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.3 | ג-נ]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, pp.102-105.

⁷⁷⁹ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. V. [ג-נ]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001, pp.684-685.

⁷⁸⁰ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: פ-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.947. Harrison e Merrill relacionam a raiz *psh* ao acádico, significando “ser coxo, ser manco”. (Cf. HARRISON, R. K. & MERRILL, E. H. פָּסַח. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.3 | ג-נ]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, pp.641-642).

israelitas, “pularia” ou “saltaria” tal casa, não provocando, assim, nenhum tipo de נָגַף (*néḡeṣ*) “golpe, praga”⁷⁸¹ לְמַשְׁחִית (*ləmašhîṭ*) “para destruição/ruína”⁷⁸² dos seus habitantes.

Em Êx 12:21-22, Moisés ordena aos anciãos de Israel que tomem ovelhas segundo as suas famílias e imolem a páscoa. Tal ordem deve ser acompanhada por alguns procedimentos: “E tomareis אֵזוֹב אֲנִידָת (*’āḡuddat ’ēzôḇ*) *maço de hissopo*”⁷⁸³ e mergulhareis no sangue que há na סַף (*saṭ*) *bacia*,⁷⁸⁴ וְהִגַּגְתֶּם (*wəhiggaṭem*) *e fareis tocar*”⁷⁸⁵ na מַשְׁקוֹפֶה (*mašqôṭ*) *verga*”⁷⁸⁶ dos dois מְזוּזוֹת (*məzûzōṭ*) *umbrais/batentes*”.⁷⁸⁷ Um curioso paralelo deste relato sobre “o sangue nos umbrais das portas” é encontrado na cidade egípcia de Tell el-Amarna, na qual foram descobertos vestígios de um culto familiar prestado a Aton, o “disco do sol”. Estas descobertas arqueológicas realizadas em Tell el-Amarna revelaram ainda que cada uma das casas desta cidade possuía um altar de pedra. Cyril Aldred descreve estas casas da seguinte maneira:

Todas as casas deste tipo tinham um traço particular: elas incluíam um santuário localizado em uma das salas principais; Ele tinha a forma de uma porta falsa com os umbrais pintados de vermelho e um nicho para

⁷⁸¹ GREEN, J. P. [Ed.]. *A Concise Lexicon to the Biblical Languages*. Indiana, SGP Books, 2007, p.152; BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.620.

⁷⁸² CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. V. [נ-ז]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001, p.519; KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.644.

⁷⁸³ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. I. [א]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1993, p.116. Ver também: HAMILTON, Victor P. אֵזוֹב. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.1 | א-ז]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, p.253.

⁷⁸⁴ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, W. [Eds.]. *Supplementum ad Lexicon In Veteris Testamenti Libros*. Leiden, Brill, 1958, p.1157; LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.1002. Ou ainda, “tigela, copo, taça”. (Cf. WAKELY, Robin. סַף. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.3 | ז-ש]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, p.277).

⁷⁸⁵ A forma verbal *wəhiggaṭem* ocorre na 2ª pessoa do masculino singular do perfeito do hif’îl, com waw consecutivo, e vem da raiz נָגַע (*ng*’), “tocar”. (Cf. OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, pp.158-159).

⁷⁸⁶ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. V. [נ-ז]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001, p.566; HESS, Richard S. מַשְׁקוֹפֶה. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.2 | ז-ת]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, p.1145.

⁷⁸⁷ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.171.

acomodar uma estela mostrando a família real envolvida em alguma atividade cultural.⁷⁸⁸

Rashi, ao comentar a expressão “E será o sangue para vós por sinal” (cf. Êx 12:13), faz a seguinte declaração:

E será o sangue para vós por sinal. Para vós por sinal e não para os outros por sinal. Daqui (aprendemos) que [os filhos de Israel] não colocaram o sangue senão por dentro [das casas].⁷⁸⁹

O comentário de Rashi apresenta certas semelhanças com os dados arqueológicos citados acima, lembrando que o papel deste santuário encontrado no interior das casas de Tell el-Amarna estava relacionado ao culto monoteísta de Aton. Rashi prossegue em seu comentário, dizendo:

E verei o sangue [sobre as vergas e o umbral]. Tudo está revelado diante dele (de D’us, então porque disse no versículo: “e verei”?) senão que disse o Divino, Abençoado seja Ele: eu coloco meus olhos para vocês vendo que vós estais ocupados nos meus preceitos, e eu salto (pulo) sobre vocês.⁷⁹⁰

Diante destas enormes semelhanças entre os vestígios do culto a Aton e o culto incipiente a YHWH, surge uma questão inevitável: teriam os israelitas, nos primórdios de sua fé, observado um culto sincrético no qual elementos do culto a Aton/YHWH fossem utilizados de forma intercambiável? Caso afirmativo, tal “sincretismo” exigiria que o carneiro (*śeḥ*, cf. Êx 12:5-7) fosse imolado em um contexto privado e que o seu sangue também fosse colocado na parte de *dentro* das vergas e do umbral da porta (como Rashi sugere), uma vez que, por ser considerado um animal sagrado no Egito, praticar tal ato de forma pública seria um gesto muito perigoso.⁷⁹¹ Por outro lado,

⁷⁸⁸ Citado por: SABBAB, Messod & SABBAB, Roger. *Les Secrets de l'Exode*, p.51.

⁷⁸⁹ ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Shemot*, p.55. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁷⁹⁰ Idem, *Ibidem*, p.55. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁷⁹¹ CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*, p.153. Levi Meier, por outro lado, sugere que a aspersão do sangue do cordeiro tenha ocorrido na parte externa da entrada da casa, a fim de que todos pudessem ver o sangue do cordeiro aspergido ali. Meier assim parafraseia a ordem de YHWH dada aos israelitas em Êxodo 12: “Eu vou redimi-los, mas isto exigirá de vocês um ato monumental. Tomem um cordeiro, uma das divindades egípcias, e matem-no. Depois derramem o sangue na soleira da porta de suas casas, onde todos possam ver, demonstrando que estão rejeitando o deus dos egípcios [Khnun] e obedecendo a Mim”. (Cf. MEIER, Levi. *Moisés: o príncipe, o profeta*, p.82. O acréscimo entre colchetes

também devemos nos perguntar: O sinal do sangue nas vergas e no umbral das portas era *apenas para os israelitas* ou também *para os egípcios*? Se este sinal também tinha o propósito de transmitir alguma mensagem de YHWH para os egípcios, como podemos explicar então o fato de que o sangue foi colocado na porta “apenas” na parte *interior* das casas dos israelitas? Ora, apesar da frase וַיִּהְיֶה הַדָּם לְכֶם לְאֵת (wəhāyāh^h haddām lākem ləʔēt), “e será o sangue *para vós* por sinal” (12:13) dar a entender que o sangue colocado nas portas fosse um sinal “exclusivo” para os *ḥənē-yīsrāʾēl*, também é possível interpretarmos este texto de forma dupla. Ou seja, este sinal tinha uma função concomitantemente *ad intra* (“para dentro”) e *ad extra* (“para fora”).⁷⁹² Era um sinal através do qual os *ḥənē-yīsrāʾēl* se viam vinculados a YHWH e, ao mesmo tempo, era um sinal que desafiava aos *mīsrī* e aos seus deuses. Seja como for, o ato de colocar sangue nas vergas e nos batentes das portas está repleto de elementos mágico-religiosos.⁷⁹³ E este sangue, caso tenha sido colocado somente na parte externa das portas das casas dos israelitas, certamente também foi interpretado pelos egípcios como um ato repleto de elementos mágico-religiosos, como podemos deduzir à luz das descobertas de Tell el-Amarna.

Outro detalhe que chama a nossa atenção neste contexto de Êxodo 12 é a alternância da identidade dos *agentes* que realizarão a destruição no Egito, por ocasião desta última praga, conhecida como “a praga da morte dos primogênitos”. Primeiramente, segundo o texto, o próprio YHWH diz: “naquela noite, [...] *ferirei*” (Êx 12:12) e “quando *eu ferir*” (Êx 12:13). Depois, é dito: “E passará YHWH para golpear o Egito [...] e não deixará o *destruidor* entrar nas vossas casas, para golpear” (Êx 12:23). Por fim, o texto conclui: “E foi que, no meio da noite, e YHWH feriu todo primogênito na terra do Egito [...]”. (Êx 12:29). Perceba que o próprio texto oscila entre *YHWH* e o *destruidor* como agentes de destruição no Egito.

Segundo explicam Balancin e Storniolo, a Festa da Páscoa era, em sua origem, um antigo ritual de proteção contra males causados, sobretudo, por seres demoníacos:

A festa da Páscoa era originalmente um ritual praticado pelos

é nosso).

⁷⁹² CHOURAQUI, André. *Op.Cit.*, p.153-154.

⁷⁹³ O ato de aspergir o sangue do cordeiro morto nos umbrais das casas dos hebreus é descrito por Kirsch como “um ritual encharcado de magia”. (KIRSCH, Jonathan. *Moses: A Life*. New York, Random House Publishing Group, 2009, p.8).

pastores, a fim de preservar suas famílias e seus rebanhos de doenças, pestes e morte que, segundo eles, eram causadas por espíritos maus. O ritual consistia em matar um cordeiro e com seu sangue tingir a entrada da tenda e dos currais.⁷⁹⁴

Ao que tudo indica, o sangue aspergido sobre os umbrais (*məzûzōt*) das portas funcionava como um mecanismo apotropaico, o qual servia como repelente diante do “exterminador”, uma espécie de demônio do deserto.⁷⁹⁵ Aliás, a crença, naquela época, de que demônios ficassem de sentinela nas portas das casas, também pode ter contribuído para a prática de tal ritual envolvendo sangue neste contexto.⁷⁹⁶

Seja como for, parece que o texto de Êx 12:12-13,21-23 falava em sua origem não de *ʾāḏōnāy*, mas de um מַשְׁחִיף (*mašḥîf*) “demônio da destruição”,⁷⁹⁷ ou “saqueador demoníaco”⁷⁹⁸ (cf. Êx 12:23) que devia representar “uma ameaça para os primogênitos e que podia ser mantido à distância através da realização de um determinado ritual de sangue”.⁷⁹⁹

Dessa forma, essa passagem bíblica parece nos mostrar que Israel buscou integrar, no decorrer de sua história, certas tradições e crenças mágico-religiosas que descreviam experiências com poderes demoníacos. Tal integração, com o passar do tempo, acabou fazendo com que o Deus único da teologia oficial israelita suplantasse os seres

⁷⁹⁴ BALANCIN, Euclides Martins & STORNIOLO, Ivo. *Como Ler o Livro do Êxodo: o caminho para a liberdade*. São Paulo, Paulus, 1990, p.44.

⁷⁹⁵ SCHMIDT, Werner H. *A Fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo, Sinodal, 2004, p.202. No judaísmo, acredita-se que “os demônios [...] não podem habitar uma casa que tenha uma mezuzá”. E ainda, “os espíritos do mal que assombram uma casa vão embora assim que é colocada uma mezuzá”. (Cf. UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992, 174). A palavra hebraica *mezuzá* significa “batente, umbral”, mas também é o nome dado ao rolo de pergaminho que contém trechos da Torah e que é afixado ao batente direito da porta de uma residência judaica. Os múltiplos significados do termo, associados aos traços mágicos e supersticiosos que o cercam, favorece o emprego de uma interpretação demonológica devido à maneira como o vocábulo é usado no contexto de *pesaḥ* em Êxodo 12.

⁷⁹⁶ FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*. Santo André, Editora Academia Cristã Ltda, 2006, p.106.

⁷⁹⁷ JASTROW, Marcus. *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*. New York, The Judaica Press, 1996, p.851.

⁷⁹⁸ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.644.

⁷⁹⁹ KILPP, Nelson. *Os Poderes Demoníacos no Antigo Testamento*. In: GARMUS, Ludovico. [Ed.]. *Diabo, Demônio e Poderes Satânicos*. [Série Estudos Bíblicos]. Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p.26. Além disso, a noite em que os primogênitos egípcios morreram foi interpretada pelos sábios do Talmude como “uma noite sempre sob a proteção de [isto é, ‘contra’] seres maléficos”. (Cf. SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.63. Os acréscimos entre colchetes são nossos).

demoníacos que colocavam em risco a vida das pessoas.⁸⁰⁰ Assim, o Deus único da teologia oficial israelita parece assumir as características deste “demônio destruidor”. Eis aqui um exemplo de um texto em que YHWH é descrito com traços ambivalentes.

Finalmente, é dentro de todo este contexto saturado de elementos mágicos que se dá a tão terrível morte dos primogênitos, descrita de forma sintetizada em Êx 12:29-30.

Em Êx 12:29 nos é dito que **וַיְהִי הַכָּה כָּל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם** (*waʿdōnāy hikkāh kol-bəḵôr bəʿéreṣ miṣrayīm*) “e YHWH feriu todo primogênito na terra do Egito”. O substantivo masculino **בְּכוֹר** (*bəḵôr*) significa “primogênito, o mais velho da prole”, e pode referir-se ao primogênito animal (Gn 4:4; Êx 13:15; Nm 3:41; 18:17; Dt 12:6; Ne 10:37) e ao primogênito humano (Gn 25:13; Êx 11:5; 13:13,15; Nm 3:41; Ne 10:37; Zc 12:10).⁸⁰¹ Nesta praga, são feridos (mortalmente), ainda segundo Êx 12:29: (1) “o primogênito do Faraó, que se assentava sobre o **כִּסֵּאֵי** (*kisʾē*) trono⁸⁰² dele”; (2) “o primogênito do que estava **שְׁבִי** (*šəḇī*) preso,⁸⁰³ que estava na casa do poço”; (3) “e todo o primogênito animal”. Em suma, temos aqui uma figura de linguagem conhecida como *merisma*, segundo a qual “a totalidade é expressa pelos extremos opostos no status social. Ninguém ficará isento”.⁸⁰⁴

Em Êx 12:30, vemos o resultado da morte dos primogênitos: “e houve grande **זִעְקָה** (*šəʿāqāh*) gritaria no Egito; porque não havia uma casa que não tivesse ali um morto”. O substantivo *šəʿāqāh* (em egípcio, *da-ʿa-qa-ta*), pode referir-se a um “grito, gritaria” de necessidade, desespero ou infelicidade (veja, por exemplo, Gn 27:34 e Êx

⁸⁰⁰ KILPP, Nelson. *Os Poderes Demoníacos no Antigo Testamento*. In: GARMUS, Ludovico. [Ed.]. *Diabo, Demônio e Poderes Satânicos*. Petrópolis, Vozes, 2002, p.27.

⁸⁰¹ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ז]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.131. Veja também: CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. II. [ב-י]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1995, p.170.

⁸⁰² O termo **כִּסֵּאֵי** (ou **כִּסֵּא**) significa “cadeira, assento”, mas ao ser empregado com relação ao Faraó adquire o sentido de “assento de honra, trono”. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ז]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.487). Osburn também sugere o significado “cadeira real”. (Cf. OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.127).

⁸⁰³ O substantivo **שְׁבִי** parece referir-se aqui a um “prisioneiro de guerra”, assim também como em Nm 31:12,19 e Is 20:4. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: ח-פ]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.1390). Outra opção de tradução seria “cativo”. (Cf. LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.1398).

⁸⁰⁴ SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*. Philadelphia, New York and Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991, p.52.

11:6).⁸⁰⁵ É claro que no presente versículo, as duas últimas acepções do termo é que estão em pauta.

Sob a perspectiva egípcia, Luckert nos apresenta o seguinte comentário sobre essa tragédia da morte dos primogênitos que se abateu sobre o Egito:

Tradicionalmente, sempre que um Faraó morresse no Egito o deus Seth era conhecido por tê-lo matado, reduzido ou transformado na condição de um cadáver de Osíris. Da perspectiva hebreia, é claro, Yahweh ofuscou a percepção egípcia de Seth. Em vez de esperar para matar um Faraó egípcio velho, ele matou seu filho primogênito. Isto significa que ele matou a própria pessoa que, no cerimonial do seu renascimento, assim como Hórus durante o próximo rito de entronização, estava destinada a se tornar o governante Faraó.⁸⁰⁶

Além disso, não devemos perder de vista as implicações teológicas que estão por trás deste último “golpe” desferido contra as divindades egípcias. Neste ponto, Assmann nos lembra que “a realeza faraônica repousava sobre o princípio da teocracia representativa. O Faraó, assim como o seu filho, representavam a divindade”.⁸⁰⁷ Isto significa que a praga da mortandade dos primogênitos, ao atingir o próprio “primogênito do Faraó” (*bəḵōr parʿōh*), conforme relatado em Êx 12:29, representou um golpe tanto *teológico* quanto *político* para o Egito, pois, através dele, o próximo na cadeia sucessória a ser “deus-governante-Faraó” no Egito foi atingido “sobre o seu trono” (*ʿal-kisʾō*, cf. Êx 12:29).

O resultado dessa calamidade foi o surgimento de um enorme alvoroço no Egito, de modo que os próprios egípcios se apressaram “a lançá-los [aos filhos de Israel] da terra [do Egito]” (*lašalləḥām min-hāʾāreš*), uma vez que os egípcios temiam ser vítimas de um morticínio em massa (cf. Êx 12:33). Êx 12:39 descreve esta situação de forma ainda mais dramática e diz que os *ḥənē-yiśrāʾēl* גֵּרְשֵׁי מִצְרָיִם (*ḡōršū mimmišrāyīm*), “foram expulsos do Egito”. Aqui, o emprego da raiz גֵּרַשׁ (*grš*),

⁸⁰⁵ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: ת-פ]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.1043.

⁸⁰⁶ LUCKERT, Karl W. *Egyptian Light and Hebrew Fire: Theological and Philosophical Roots of Christendom in Evolutionary Perspective*. Albany, State University of New York Press, 1991, p.131.

⁸⁰⁷ ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. [Trad. Andrew Jenkins]. Cambridge and London, Harvard University Press, 1996, p.300.

“expulsar, banir”,⁸⁰⁸ que aparece no modo intensivo passivo na forma verbal da 3ª pessoa do plural do perfeito do pu‘al גָּרְשׁוּ (*gōršū*), mostra que os filhos de Israel não tomaram a iniciativa de “sair” do Egito, mas “foram expulsos (ou ‘expelidos’)” de lá pelos egípcios.

Esta narrativa sobre a morte dos primogênitos egípcios termina com uma referência ao tempo de permanência dos filhos de Israel no Egito, ou seja, 430 anos (cf. Êx 12:40),⁸⁰⁹ descrição esta que parece ter um propósito duplo. Por um lado, tal descrição demonstra a fidelidade de YHWH ao cumprir uma promessa feita a Abrão no passado (cf. Gn 15:13-14) e, por outro, tal referência também parece ter a intenção de justificar o *porquê* do tamanho sofrimento experimentado pelos egípcios nestas dez pragas. Aliás, esta justificativa aparece na própria fala de YHWH dirigida a Abrão, ao dizer-lhe: “mas também eu julgarei o povo [egípcio] a quem vocês [filhos de Israel] servirão” (Gn 15:14).

4.2.16. A Travessia do Mar de Juncos (Mar Vermelho) (Êx 14:15-31)

Êxodo 14:15-31 (TM)	Êxodo 14:15-31 (Tradução)
<p>15 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה מַה־תַּעֲשֶׂה אֵלַי דָּבָר אֶל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וְיֹסֵעוּ: 16 וְאַתָּה הָרֹם אֶת־מִטְפְּךָ וְנִשְׂתָּה אַחֲרֵיהֶם עַל־הַיָּם וּבִקְעָהוּ וַיָּבֹאוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בִּיבֹשֶׁה: 17 וְאֲנִי הֲנִי מִחֲזֹק אֶת־לֵב מִצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אַחֲרֵיהֶם וְאֶפְרָדָה בַּפָּרֹעַ וּבְכָל־חֵילוֹ בָּרָכְבוֹ וּבַפָּרָשָׁיו: 18 וַיֵּרְעוּ מִצְרַיִם כִּי־אֲנִי יְהוָה בְּהַפְכֹּדִי בַּפָּרֹעַ בָּרָכְבוֹ וּבַפָּרָשָׁיו: 19 וַיֹּסֶעַ מֶלֶאכַד הָאֱלֹהִים הַהֶלֶךְ לִפְנֵי מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיֵּלֶךְ מֵאַחֲרֵיהֶם וַיֹּסֶעַ עִמּוֹד הָעָנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם: 20 וַיָּבֹא בֵּין מַחֲנֵה מִצְרַיִם וּבֵין מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיְהִי הָעָנָן וְהַחֹשֶׁךְ וַיָּאֲרֵ אֶת־הַלַּיְלָה וְלֹא־קָרָב זֶה אֶל־זֶה כָּל־הַלַּיְלָה: 21 וַיֵּשׂ מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ עַל־הַיָּם וַיִּזְלַךְ יְהוָה אֶת־הַיָּם בְּרוּיַח קָדִים עָזָה כָּל־הַלַּיְלָה</p>	<p>15 E disse YHWH a Moisés: “O que clamas a mim? Fala aos filhos de Israel, e que saiam. 16 E tu, levanta a tua vara e estende a tua mão sobre o mar, e divida-o; e que entrem os filhos de Israel no meio do mar, na terra seca. 17 E eu, eis que eu sou o que endurece o coração do Egito, e que entrem atrás deles; e serei honrado pelo Faraó, e por todo o exército dele, pela sua carruagem; e pelos cavaleiros dele; 18 E saberão os egípcios que eu sou YHWH; ao ser honrado por Faraó, pela carruagem dele e pelos cavaleiros dele”. 19 E saiu o mensageiro de Deus que estava andando diante da face do acampamento de Israel, e andava atrás deles; e se retirou a coluna da nuvem de diante da face deles, e permaneceu atrás deles; 20 E ia entre o acampamento dos egípcios e entre o acampamento de Israel, e houve a nuvem e as trevas, e fez iluminar a noite; e não</p>

⁸⁰⁸ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.176; FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.64.

⁸⁰⁹ Gn 15:13 arredonda esse número para “quatrocentos anos”.

וַיֵּשֶׁם אֶת־הַיָּם לַחֲרֹבָה וַיִּפְקְעוּ הַמַּיִם: ²² וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיָּבֵשָׁה וְהַמַּיִם לָהֶם חֲמָה מִימִינֵם וּמִשְׁמָאלָם: ²³ וַיִּירָדְפוּ מִצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אַחֲרֵיהֶם כָּל סוֹס פָּרְעֹה רֶכְבּוֹ וּפָרָשָׁיו אֶל־תּוֹךְ הַיָּם: ²⁴ וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקֹף יְהוָה אֶל־מַחֲנֵה מִצְרַיִם בְּעָמּוּד אֵשׁ וַעֲנַן וַיִּהְיֶה אֵת מַחֲנֵה מִצְרַיִם: ²⁵ וַיִּסַּר אֶת אַפֵּן מִרַכְבָּתָיו וַיִּנְהָגוּ בִּכְבֹּדֶת וַיֹּאמֶר מִצְרַיִם אֲנוֹסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי יִהְיֶה נִלְחָם לָהֶם בַּמִּצְרַיִם: פ ²⁶ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה נִטָּה אֶת־יָדְךָ עַל־הַיָּם וַיִּשְׁבּוּ הַמַּיִם עַל־מִצְרַיִם עַל־רֶכְבּוֹ וְעַל־פָּרָשָׁיו: ²⁷ וַיִּט' מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ עַל־הַיָּם וַיָּשָׁב הַיָּם לִפְנוֹת בֹּקֶר לְאִיתָנוֹ וּמִצְרַיִם נָסִים לִקְרָאתוֹ וַיִּנְעֹר יְהוָה אֶת־מִצְרַיִם בְּתוֹךְ הַיָּם: ²⁸ וַיִּשְׁבּוּ הַמַּיִם וַיַּכְסּוּ אֶת־הָרֶכֶב וְאֶת־הַפָּרָשִׁים לְכָל חֵיל פָּרְעֹה הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם בַּיָּם לֹא־נִשְׁאָר בָּהֶם עַד־אַחָד: ²⁹ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָלְכוּ בַיָּבֵשָׁה בְּתוֹךְ הַיָּם וְהַמַּיִם לָהֶם חֲמָה מִימִינֵם וּמִשְׁמָאלָם: ³⁰ וַיֹּשַׁע יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת־מִצְרַיִם מֵת עַל־שַׁפַּת הַיָּם: ³¹ וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת־יְהוָה הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה בְּמִצְרַיִם וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת־יְהוָה וַיֹּאמְרוּ בֵּיהוָה וּבְמֹשֶׁה עֲבָדוּ: פ

se aproximou este daquele, toda a noite.

²¹ E estendeu Moisés a mão dele sobre o mar, e fez andar YHWH o mar por um forte vento do oriente, toda a noite, e colocou o mar por terra seca; e se dividiram as águas. ²² E entraram os filhos de Israel no meio do mar, pela terra seca; e as águas eram para eles uma parede à direita deles e à esquerda deles.

²³ E perseguiram os egípcios, e foram atrás deles todo o cavalo do Faraó, a carruagem dele e os cavaleiros dele; para o meio do mar. ²⁴ E aconteceu que, na vigília da manhã, e olhou para baixo YHWH para o acampamento dos egípcios, na coluna de fogo e na nuvem; e fez barulho no acampamento dos egípcios; ²⁵ E arrancou a roda das carruagens dele, e a dirigiu com dificuldade; E disseram os egípcios: “Fugirei de diante da face de Israel, porque YHWH luta por eles contra os egípcios”. ²⁶ E disse YHWH a Moisés: “Estende a tua mão sobre o mar; e que voltem as águas sobre os egípcios, sobre a carruagem dele, e sobre os cavaleiros dele”. ²⁷ E estendeu Moisés a mão dele sobre o mar, e voltou o mar, a se virar de manhã para o seu fluxo regular, e os egípcios fugiram ao encontro dele; e sacudiu YHWH aos egípcios no meio do mar; ²⁸ E voltaram as águas e cobriram a carruagem e os cavaleiros de todo o exército do Faraó, os que entraram atrás deles no mar; não restou entre eles até mesmo um. ²⁹ Mas os filhos de Israel andaram na terra seca, no meio do mar; e as águas eram para eles parede à direita deles e à esquerda deles. ³⁰ E libertou YHWH naquele dia a Israel da mão dos egípcios; e viu Israel aos egípcios que morriam junto à beira do mar. ³¹ E viu Israel a grande mão que obrou YHWH no Egito, e temeram o povo a YHWH; e creram em YHWH, e em Moisés, o servo dele.

Finalmente, chegamos à última e, talvez, a mais importante passagem a ser objeto do nosso estudo. Este texto de Êxodo 14:15-31 apresenta “o milagre mais sensacional

de toda a história bíblica, a divisão do Mar Vermelho”.⁸¹⁰ Neste relato de milagre, assim como nos outros textos já analisados, nós também podemos encontrar vários elementos mágico-religiosos repletos de traços egípcios. Veremos alguns deles a seguir.

Em Êx 14:15, YHWH diz a Moisés: **תִּצַּעַק אֵלַי דָּבָר אֶל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וַיֹּסֶעוּ** (ma^h-tiš‘aq ‘ēlāy dabbēr ‘el-bənē-yiśrā‘ēl wəyissā‘û) “o que clamas a mim? Fala aos filhos de Israel, e que saiam”. Na expressão **תִּצַּעַק אֵלַי** (ma^h-tiš‘aq) encontramos a raiz **צַעַק** (š‘q), “gritar, chamar em voz alta”,⁸¹¹ ou ainda, “clamar, gritar por socorro”,⁸¹² a qual ocorre aqui na 2ª pessoa do masculino singular do imperfeito do qal. O “grito por socorro” emitido por Moisés a YHWH diante da perseguição iniciada por Faraó e o seu exército com seiscentos carros (cf. Êx 14:7) acentua ainda mais o tom dramático de toda a narrativa (cf. Êx 14:6-14), preparando assim os leitores para o estupendo milagre que será realizado a seguir.

Em Êx 14:16, YHWH ordena a Moisés: “levanta a tua vara e estende a tua mão sobre o mar, e divida-o; e que entrem os filhos de Israel no meio do mar, na terra seca”. Momentos depois, tal ordem é obedecida (vv.21,22). A forma verbal **וַיִּבְקַעְהוּ** (ûḇqā‘êhû), que ocorre no imperativo do qal, com o sufixo na 3ª pessoa do masculino singular, é derivada da raiz **בָּקַע** (bq‘), “dividir, fender, penetrar, invadir”.⁸¹³ Essa mesma raiz também ocorre, por exemplo, em Jz 15:19; Ne 9:21; Sl 74:15; 78:13; Is 48:21; 63:12; Ez 29:7. Este relato encontra um paralelo notável em um fragmento dos Textos do Caixão, conhecido como *A História dos Pastores*, a qual data da época da XII Dinastia (1991-1786 a.e.c.) ou da XVIII Dinastia (1567-1320 a.e.c.) egípcias. Essa história descreve alguns pastores atravessando um rio com os seus rebanhos e, durante essa travessia, os “pastores que são habilidosos nas coisas mágicas, recitam um

⁸¹⁰ WEITZMAN, Steven. *Song and Story in Biblical Narrative: The History of a Literary Convention in Ancient Israel*. Bloomington, Indiana University Press, 1997, p.16.

⁸¹¹ CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samsom Raphael Hirsch*. Jerusalem and New York, Feldheim Publishers, 1999, p.220.

⁸¹² FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.289.

⁸¹³ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. II. [ב-ו]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1995, p.248. Veja também: KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.149. Ou ainda, “romper”. (Cf. LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.274).

encantamento sobre a água” a fim de poderem atravessá-la tranquilamente.⁸¹⁴ Esse relato menciona ainda, entre outras coisas, alguns pastores estendendo seus dedos indicadores em um gesto de proteção do rebanho durante a travessia do rio, um pastor recitando fórmulas mágicas ao mesmo tempo em que segura um bastão em uma de suas mãos e um homem sendo incentivado a realizar o gesto mágico de “colocar a sua mão sobre a água”.⁸¹⁵ Em suma, os pastores são vistos neste conto como conhecedores dos “encantamentos sobre as águas”.⁸¹⁶

Esses dados são bastante importantes para o nosso estudo, uma vez que Moisés é retratado no próprio livro de Êxodo como um “pastor de ovelhas” (cf. Êx 3:1) e, além disso, o Salmo 78:20-21 TM (77:19-20) diz: “No mar foi o teu caminho, e tuas veredas nas muitas águas; E os teus rastros não foram conhecidos. Guiaste o teu povo como a um rebanho, pela mão de Moisés e Aarão”.⁸¹⁷ Por fim, o Salmo 78:52-53 diz que YHWH guiou o seu povo pelo deserto “como a um rebanho” e também declara que “o mar cobriu os seus inimigos [os egípcios]”. Curiosamente, estes dois últimos versículos estão situados dentro do contexto mais amplo do Salmo 78:43-53, perícopes esta que traz um resumo das dez pragas do Êxodo (omitindo apenas a terceira e nona pragas) e que culmina com uma rápida menção feita à abertura do Mar de Junco (Mar Vermelho).

Em outras palavras, Moisés, ao “levantar a sua vara”, “estender a sua mão para o mar” e “dividi-lo”, a fim de que os filhos de Israel pudessem atravessá-lo, agiu como se fosse um dos pastores-magos desse antigo conto egípcio, os quais “carregavam bastões”, “estendiam os dedos indicadores” e “exerciam poderes mágicos sobre as águas”, para que os seus rebanhos pudessem atravessar os rios de forma tranquila.

Além deste conto dos pastores-magos egípcios, Budgé menciona outro exemplo, a saber, a história de um sacerdote-mago egípcio, chamado Tchatcha-em-Ânhk, o qual ajudou ao rei egípcio Seneferu a recuperar um objeto perdido de uma das remadoras do barco do rei, que havia caído na água. Esta história é encontrada no Papiro Westcar, que é datado do XVI Século a.e.c., mas cujas histórias datam do período do Império Egípcio Antigo (2686-2181 a.e.c.). Eis um trecho dessa história:

⁸¹⁴ MASPERO, G. *Popular Stories of Ancient Egypt*. [Trad. C.H.W. Johns]. New York, G. P. Putnam's Sons / London, H. Grevel & Co., 1915, pp.265-268.

⁸¹⁵ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, pp.225-229.

⁸¹⁶ PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*, p.121.

⁸¹⁷ Esta é a nossa tradução do texto hebraico do Salmo 77:20-21 [TM]: כִּצְאָן עֲמֹד בְּיַד־מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן: [TM]: בָּיָם דִּרְצָךְ וּשְׁבִילֶיךָ בַּמַּיִם רַבִּים וְעֲקֹבוֹתֶיךָ לֹא נִדְעוּ: נְחִיתָ (Cf. ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. [Eds.]. *BHS*, p.1159).

O rei [Seneferu] ordenou que Tchatcha-em-Ânhk aparecesse imediatamente, e assim que o sábio foi levado à sua presença, disse-lhe: “Ó Tchatcha-em-Ânhk, [...] um ornamento feito de turquesa nova e que pertence a uma das virgens que remam caiu na água [...]. Aí eu lhe disse: ‘Vou recuperá-lo para ti’”. Então o sacerdote e escritor de livros Tchatcha-em-Ânhk pronunciou certas palavras de poder (hekau) e, fazendo com que uma parte da água do lago subisse sobre a outra, encontrou o ornamento e devolveu-o à jovem. Ora, a água tinha doze cúbitos de profundidade [aprox. 5m40cm], mas quando Tchatcha-em-Ânhk levantou uma parte da água sobre a outra, aquela porção ficou com vinte e quatro cúbitos de profundidade [aprox. 10m80cm]. O mago novamente proferiu certas palavras de poder, e a água do lago voltou a ser como antes [...]; o rei então preparou um banquete para toda a sua casa real e recompensou Tchatcha-em-Ânhk com dádivas de todo tipo.⁸¹⁸

Este relato também é importante para o nosso estudo por dois motivos principais. Primeiro, porque essa história, ao que parece, data de uma época bem anterior à época de Moisés. E segundo, porque a história contém vários elementos mágico-religiosos semelhantes aos que encontramos em Êxodo 14. O quadro abaixo nos ajudará a visualizar melhor as semelhanças entre estes dois relatos:

Papiro Westcar	Êxodo 14
Tchatcha-em-Ânhk é um sacerdote-mago que pronuncia palavras de poder mágicas (hekau);	Moisés age como um mago, pois levanta a sua vara, estende a sua mão para o mar e ainda o golpeia (v.16);
Tchatcha-em-Ânhk divide as águas, afim de que o ornamento perdido da jovem virgem seja recuperado;	Moisés divide as águas, afim de que os filhos de Israel passem por elas (vv.21-22).
Tchatcha-em-Ânhk pronuncia novamente certas palavras de poder e as águas voltam ao seu estado normal.	Moisés estende a sua mão novamente para o mar e este retorna ao seu estado anterior (v.27).

É verdade que os relatos sobre Tchatcha-em-Ânhk e sobre Moisés também possuem diferenças entre si, todavia, é impossível não notar as semelhanças gritantes

⁸¹⁸ BUDGE, E. A. Wallis. *Egyptian Magic*, pp.9-10. Os acréscimos entre colchetes são nossos. Essa história também pode ser vista em: BAGNATO, Domenica. *The Westcar Papyrus: A Transliteration, Translation and Language Analysis*. Wien, Edition Atelier, 2006, p.142. Tanto Budge quanto Bagnato chamam a atenção para as semelhanças existentes entre essa história egípcia e o relato bíblico da abertura do Mar Vermelho. Bagnato, porém, destaca especialmente as semelhanças existentes entre o relato egípcio e Êx 14:21-30.

existentes entre ambos, os quais giram em torno de um mesmo tema central: a água. Aliás, as semelhanças entre estes dois relatos nos permitem questionar se o relato milagroso da abertura do Mar de Juncos em Êxodo 14 não seria uma paródia hebreia escrita pelo redator de Êxodo, a qual serviria como “resposta” ao conto egípcio sobre o sacerdote-mago Tchatcha-em-Ânhk. Ou seja, através da narrativa de Êxodo 14, o redator poderia estar querendo dizer o seguinte: “O nosso ‘mago’ é muito mais poderoso do que o mago deles”. Bem, não sabemos ao certo se esta “vingança literária” estava presente na mente do redator do livro de Êxodo no momento de sua escrita, ou não. Contudo, devemos confessar que tal hipótese é deveras tentadora.

Além desse relato extraído do Papiro Westcar sobre o sacerdote-mago Tchatcha-em-Ânhk, os antigos Textos das Pirâmides também retratam o Faraó egípcio como alguém investido do dom mágico de separar as águas. Segundo os Textos das Pirâmides, “o Faraó era capaz de separar as águas, formando um espaço entre elas, a fim de permitir que a luz iluminasse o mundo”.⁸¹⁹ Esta referência feita à separação das águas nos Textos das Pirâmides também é bastante significativa para a compreensão de Êxodo 14, pois os Textos das Pirâmides refletem crenças presentes no imaginário egípcio desde épocas muito antigas. Aliás, esses textos datam geralmente do Período Pré-Dinástico egípcio (4500-3400 a.e.c.) e do período do Antigo Reino (2750-2475 a.e.c.).⁸²⁰ Além disso, Messod e Roger Sabbah também mencionam a importância que o Mar dos Juncos teve em um determinado contexto egípcio que envolveu uma espécie de disputa teológico-política travada entre os adeptos do politeísmo e aqueles do monoteísmo akenatoniano. Segundo estes autores:

O Mar dos Juncos é o oceano dos Faraós, o “nome” onde triunfa o divino pai Ai [penúltimo Faraó da XVIII dinastia egípcia, que reinou entre 1352-1348 a.e.c.] sobre Akenaton e Semenkare, os Faraós monoteístas. A separação das águas representa a ruptura entre Amom e Aton, entre o Egito e seus sacerdotes.⁸²¹

Se o Mar dos Juncos foi, na história egípcia, o lugar onde o Faraó politeísta Ai triunfou sobre os Faraós monoteístas Akenaton e Semenkare, então, teria sido o Mar de

⁸¹⁹ SABBAB, Messod & SABBAB, Roger. *Les Secrets de l'Exode*, p.402.

⁸²⁰ GINEX, Nicholas P. *Future of God Amen: A Call to Daughters and Sons of God*. Bloomington, Xlibris Corporation, 2009, p.172.

⁸²¹ SABBAB, Messod & SABBAB, Roger. *Les Secrets de l'Exode*, p.402. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

Juncos, em Êxodo 14, o cenário idealizado através do qual o monoteísmo hebreu emergente reconquistou a vitória sobre o politeísmo egípcio por meio do milagre da abertura do Mar de Juncos? Será que Êxodo 14 foi o evento paradigmático que representou uma drástica ruptura entre o monoteísmo hebreu incipiente e o politeísmo egípcio? Seja como for, não temos como saber ao certo se tamanha sofisticação literária estava presente na mente do autor de Êxodo.

De qualquer modo, essas referências egípcias à capacidade mágica de “exercer poder sobre as águas”, demonstrada, sobretudo, pelos pastores-magos, pelo sacerdote-mago Tchatcha-em-Ânhk e até mesmo pelos próprios Faraós, nos permitem lançar um novo olhar sobre o paradigmático evento da abertura do Mar de Juncos. YHWH, ao abrir o Mar de Juncos, fazendo com que Moisés e os israelitas o atravessassem à seco, transmitiu uma mensagem muito clara para o Faraó e para os egípcios: A magia de YHWH era mais forte e mais poderosa do que a magia efetuada pelos magos egípcios. Desta forma, podemos perceber que YHWH, ao abrir o Mar de Juncos (cf. Êx 14:21-22), se comunicou com os egípcios em uma categoria de pensamento que eles compreendiam muito bem, a saber, a linguagem do simbolismo mágico-religioso egípcio.

Em Êx 14:17, YHWH se apresenta como מַחֲזִיק אֶת־לֵב מִצְרַיִם (*məḥazzēq ʿet-lēb miṣrāyīm*) “o que endurece o coração do Egito (ou ‘dos egípcios’)”. Aqui, vemos o uso do modo intensivo ativo da raiz חִזַּק (*ḥzq*), “ser ou tornar-se forte, firme”,⁸²² o qual é expresso pela forma verbal que ocorre no participio masculino singular do piʿel, *məḥazzēq*, “o que endurece”. YHWH é o agente do endurecimento do coração dos egípcios, a fim de que ele mesmo seja honrado (וְאֶכְבְּדָהּ [wəʾikkābdāh]) “e serei honrado” - forma verbal que ocorre na 1ª pessoa do singular, no imperfeito do nifʿal, na forma do coortativo - da raiz כָּבַד, “ser pesado, honrado”):⁸²³ (1) בְּפִרְעֹה (*bəpār-ʿōh*) “pelo Faraó”; (2) וּבְכָל־חֵילוֹ (*ûbəkāl-ḥēlō*) “por todo o exército dele”,⁸²⁴ (3) בְּרִכְבּוֹ (*bərīkbō*)

⁸²² DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.253.

⁸²³ FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.140.

⁸²⁴ O substantivo hebraico חַיִּל (*ḥayil*), “exército”, encontra paralelos nas línguas semíticas, tais como, em acádico, *illatu(m)*, “tropas inimigas” (porém, é duvidoso se essa palavra está conectada com *ḥayil*), em aramaico, *ḥiʾālu* (*ḥiʾayālu*), “um tipo de tropa”; e em siríaco, *ḥailā*, “força, exército”. Embora *ḥayil* ocorra frequentemente com o sentido de “exército”, seu significado básico tem relação com “força, poder”. (Cf.

(*ḥarīḳbô*) “pela sua carruagem”;⁸²⁵ (4) וּבַפָּרָשִׁי (*ûḇāḫpārāšāyāw*) “e pelos cavaleiros dele”.⁸²⁶ Ao agir assim, YHWH almeja que os egípcios o conheçam: “e saberão os egípcios que eu sou YHWH” (Êx 14:18). Desse modo, Êx 14:17-18 repete a promessa feita anteriormente em Êx 14:3-4.⁸²⁷

Em Êx 14:19, nos é dito que מַלְאֲכֵי הָאֱלֹהִים (*malʾāk hāʾēlōhīm*) “o mensageiro de Deus”,⁸²⁸ isto é, “o símbolo da direção divina de Israel”,⁸²⁹ ou “um anjo”⁸³⁰ (a LXX traz aqui: ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ⁸³¹ [*ho ángelos tou theou*] “o anjo de Deus”, o que também repete-se na Vulgata, com *angelus Dei*,⁸³² “anjo de Deus”) que

BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol.IV]. [Trad. David E. Green]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, pp.348-349).

⁸²⁵ Do substantivo רֶכֶב (*rekeb*), “carruagem(ns)”. (Cf. OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.246). Ou ainda, “grupo de carruagens”, especialmente carruagem(ns) de guerra. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume II: ב-ת]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.1233).

⁸²⁶ Do substantivo פָּרָשׁ (*pārāš*), “cavaleiro”. (Cf. LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.27).

⁸²⁷ KEIL, C. F. & DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*. Vol.I. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p.45.

⁸²⁸ Veja o substantivo מַלְאֲכֵי, in: GREEN, J. P. [Ed.]. *A Concise Lexicon to the Biblical Languages*. Indiana, SGP Books, 2007, p.133; LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p.36.

⁸²⁹ DURHAM, John I. *Exodus*. [WBC]. Waco, Word Books, Publisher, 1987, p.193. Clements dá a seguinte opinião sobre a identidade do *malʾāk hāʾēlōhīm* de Êx 14:19: “não devemos pensar em um líder angélico supremo, separado de Deus, mas sim no próprio Deus como ele se deu a conhecer aos homens”. (Cf. CLEMENTS, Ronald E. *Exodus*. [CBC]. Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p.87).

⁸³⁰ Propp declara que na maioria das vezes em que *malʾāk* ocorre na Bíblia Hebraica, o termo refere-se a um “enviado sobrenatural, i.e., um anjo”. (Cf. PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [AB]. Vol.2. New York, Doubleday, 1998, p.498). A expressão *malʾāk hāʾēlōhīm* é mais rara no *Tanakh*, ocorrendo apenas em Gn 21:17; 31:11; Êx 14:19; Jz 6:20; 13:6,9 e 2 Sm 14:20. Já a expressão *malʾāk YHWH* é mais frequente, sendo encontrada, por exemplo, em Gn 16:7,9-11; 22:11,15; Êx 3:2; Nm 22:22-27, 31-32, 34-35; Jz 2:1,4; 5:23; 6:11-12, 21-22; 13:3, 13, 15-18, 20-21; 1 Rs 19:7; 2 Rs 1:15; 19:35; 1 Cr 21:16, 30; Sl 34:8; Is 37:36; Ag 1:13 (onde refere-se ao próprio profeta Ageu); Zc 1:11-12; 3:1,6; Ml 2:7 (onde refere-se ao sacerdote). Com exceção de Ag 1:13 e Ml 2:7, todas as outras vezes em que *malʾāk hāʾēlōhīm* e *malʾāk YHWH* ocorrem, tais expressões parecem referir-se intercambiavelmente a algum “ser sobrenatural”, ou seja, “um anjo”. Contudo, ao que parece, o significado envolvendo “a justaposição de *malʾāk YHWH* e [*malʾāk*] *ʾēlōhīm* permanece sem solução”. (Cf. BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *TDOT*. [Vol.VIII]. [Trad. Douglas W. Stott]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p.320).

⁸³¹ RAHLFS, Alfred. [ed.]. *Septuaginta*, 2004.

⁸³² JÁNOS II, Pal. *Nova Vulgata Biblicorum Sacrorum Editio*. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1979.

andava diante do מַחֲנֶה (*maḥānē^h*) “acampamento” de Israel,⁸³³ retirou-se e ficou atrás deles. Da mesma forma, a עַמּוּד הָעָנָן (*ammûd he‘ānān*) “coluna da nuvem” que ia na frente dos filhos de Israel, retirou-se e permaneceu atrás deles.

Em Êx 14:20, uma frase intrigante chama a nossa atenção: “e houve a nuvem e as trevas, e fez iluminar a noite”. Aqui, a sentença וַיֵּאָר אֶת־הַלַּיְלָה (*wayyā‘er ʾet-hallāylā^h*) “e fez iluminar a noite” merece ser considerada. Se o verbo וַיֵּאָר (*wayyā‘er*) “e fez iluminar” que ocorre na forma verbal da 3ª pessoa do masculino singular, no imperfeito do hif’îl, com waw consecutivo, for pontuado de forma diferente, como *wayyā‘ôr*, então, o significado do verbo mudará drasticamente de sentido para “e fez amaldiçoar”, ou “e amaldiçoou”.⁸³⁴ Neste caso, a frase toda ficaria assim: “e amaldiçoou a noite”. Noegel explica que embora o verbo, tal como vocalizado atualmente, favoreça a compreensão de “lançar luz” em vez de “lançar uma maldição”, todavia, “o texto consonantal original [וַיֵּאָר] teria sido ambíguo”.⁸³⁵ E diante de tal ambiguidade, perguntamos: será que o sentido original do texto não teria sido o de “amaldiçoar” em vez de “iluminar”, uma vez que YHWH, como vimos há pouco, está lidando com os egípcios com base em categorias “mágico-religiosas”, dentro das quais a ideia de “amaldiçoar” se encaixa perfeitamente? Além disso, há que se observar também sob o ponto de vista da coerência interna do texto que o termo וַיֵּאָר, (vocalizado como *wayyā‘ôr*, “e amaldiçoou”) parece se encaixar melhor no sentido imediato da passagem, pois está localizado bem no meio de duas palavras que favorecem tal tradução. Senão, vejamos a frase: וַיֵּאָר וַיְהִי־חֹשֶׁךְ אֶת־הַלַּיְלָה (*wayāhî he‘ānān wəhahōšek wayyā‘ôr ʾet-hallāylā^h*) “e houve a nuvem e as trevas, e amaldiçoou a noite”. Aqui, a tríade por nós proposta “trevas-amaldiçoou-

⁸³³ מַחֲנֶה significa basicamente “acampamento” e aqui faz referência ao “exército” ou à “tropa armada” dos israelitas. (Cf. CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. V. [נ-ז]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001, p.222). Veja ainda: KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ט]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.570. Confira também: Êx 14:20; 1 Sm 28:19; 1 Rs 22:36; 2 Rs 3:9.

⁸³⁴ Do hebraico אָר, “amaldiçoar”. (Cf. GESENIUS, H. W. F. *GHCLLOT*, p.82). Confira ainda: SPEISER, E. A. *An Angelic “Curse”: Exodus 14:20*. [JAOS | Vol.80 | N°3]. New Haven, American Oriental Society Press, 1960, pp.198-200.

⁸³⁵ NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [JANES | 24], p.57. O acréscimo entre colchetes é nosso.

noite” parece fazer mais sentido do que a tríade “trevas-iluminou-noite”. Sarna, que também defende ponto de vista semelhante, oferece a seguinte tradução para Êx 14:20:

E ela [a coluna de nuvem] veio entre o exército dos egípcios e o exército de Israel. Assim, havia a nuvem com a escuridão, e ela lançou um feitiço sobre a noite, de modo que um não pudesse se aproximar do outro durante toda a noite.⁸³⁶

Assim, a tradução de וַיִּאֶר (wy’ā) como wayyā’ōr (“e amaldiçoou”), em vez de wayyā’er (“e iluminou”) sugerida por Gesenius, Speiser, Noegel e Sarna parece ser mais condizente com o contexto da referida passagem bíblica, uma vez que o conceito de הָעֲנָן וְהַחֹשֶׁק (he’ānān wəhəḥōšeq) “a nuvem e as trevas” (ou “uma nuvem escura”) que “amaldiçoou” aos egípcios durante o momento em que perseguiam aos israelitas durante a travessia do Mar de Juncos seria um pensamento absolutamente compatível com a crença mágico-religiosa egípcia daquela época. Aliás, para os egípcios, a nuvem era uma representação de Apófis (ou Apep) e poderia ser combatida por meio de cerimônias mágicas.⁸³⁷

Em Êx 14:21, Moisés estende a sua mão sobre o mar e YHWH divide as águas através de um forte vento oriental que soprou sobre elas toda a noite e em Êx 14:22 nos deparamos com a clássica frase: “e as águas eram para eles [os filhos de Israel] uma parede à direita deles e à esquerda deles”.⁸³⁸ Apesar de já termos feito menção à separação das águas anteriormente em nosso comentário sobre Êx 14:16, há outro detalhe que deve ser citado aqui. Há um relevo no túmulo de Ramessés I (Século XIV a.e.c.) que conserva algumas semelhanças com este episódio bíblico. O relevo, além de representar Ramessés I como o deus Atum, golpeando a serpente Apófis com a sua vara durante a noite, também retrata a figura do oceano primitivo, Nun, dividido em duas partes como se fossem dois muros, tendo Apófis no seu meio. Segundo Messod e Roger

⁸³⁶ SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.73. Os acréscimos entre colchetes e os itálicos são nossos. Sarna interpreta o termo וַיִּאֶר (wy’ā) como se este fosse um caso de *q’rê-k’fiv*. Ele escreve wayyā’er (“e iluminou / fez iluminar”), mas lê wayyā’ōr (“e lançou um feitiço / amaldiçoou”). A LXX traduz wayyā’er (“e iluminou”) por καὶ διήλθεν ἡ νύξ (kai diēlthen hē nýks), “e atravessou a noite”, ou “e atravessou pela noite”. (Cf. RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*, 2004).

⁸³⁷ BUDGE, Ernest A. Wallis. *Egyptian Magic*, p.84.

⁸³⁸ Em 4QpNah (pesher de Naum, encontrado na quarta caverna de Qumrā) 3:10, lemos que הָאֲמִיִּים מְרִיבִים הָיָה, “águas eram suas paredes”. (Cf. CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. III. [1-2]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1996, p.172).

Sabbah, a história contida neste relevo serviu de base para o relato bíblico da travessia dos israelitas através do Mar de Juncos. Vejamos o que diz esse relevo:

Em seu túmulo, Ramessés I, sob o aspecto de Atum, brandiu sua vara sobre Apófis, a serpente com doze anéis, surgindo do oceano primordial. Padrão tradicional de combate noturno entre Faraó e as forças do mal. Além disso, uma decoração inusitada representa o oceano, o Nun, separado em dois. Apófis é empurrada entre as águas e as doze deusas representam as horas da noite. Estes elementos estão na origem da lenda da expulsão noturna das doze tribos de Israel através do Mar Vermelho, o Mar dos Juncos.⁸³⁹

Como o propósito da presente pesquisa não é tratar sobre a historicidade dos eventos do livro de Êxodo, mas sim analisar alguns recortes bíblicos exodianos tal como estes nos são apresentados segundo a Tradição Massorética, logo, não discutiremos o ceticismo de Messod e Roger Sabbah quanto à historicidade da travessia do Mar de Juncos. Entretanto, não podemos deixar de perceber no tema da divisão das águas de Êxodo 14 alguns traços acentuadamente mágico-religiosos, os quais são pintados com um forte colorido egípcio.

Em Êx 14:24-25 o cenário mágico se intensifica, pois segundo estes versículos, YHWH estava **אֵשׁ וְעָנָן בְּעַמּוּדָא** (*bəʿammūd ʔēš wəʿānān*) “na coluna de fogo e na nuvem” **וַיַּעַשׂ אֶת הַמֶּלֶחָה בְּיָמֵי הַלַּיְלָה** (*wayyāʿhom ʔēt mahānēḥ mišrāyīm*) “e fez barulho no acampamento dos egípcios” (v.24). A forma verbal **וַיַּעַשׂ** (*wayyāʿhom*) que ocorre aqui na 3ª pessoa do masculino singular do imperfeito do qal com waw consecutivo, é oriunda da raiz **הממ** (*hmm*), significando “pôr em movimento e em confusão” um exército (p.ex., Êx 14:24; Jz 4:15), ou pessoas (p.ex., Êx 23:27; Js 10:10),⁸⁴⁰ significando ainda, “desconcertar, destroçar, confundir” (Êx 14:24; 23:27; Dt 7:23).⁸⁴¹ O versículo seguinte explica como se deu essa “confusão” entre os egípcios, dizendo: **וַיִּסַּר אֶת אֲפֻן מַרְכָּבֹתָיו וַיִּנְהֲגוּ בַּכְּבֹּד** (*wayyāsār ʔēt ʔōpān markəḥōtāyw wayənāhāgēhū bikḥēdūt*) “e [YHWH] arrancou a roda das carruagens dele [do Egito /

⁸³⁹ SABBAB, Messod & SABBAB, Roger. *Les Secrets de l'Exode*, p.449.

⁸⁴⁰ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ז]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.251.

⁸⁴¹ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. II. [ב-ה]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1995, p.571.

do Faraó?], e a dirigiu com dificuldade”(v.25). A forma verbal **וַיַּסֵּר** (*wayyāsār*) que aparece aqui na 3ª pessoa do masculino singular, no imperfeito do hif’īl, com waw consecutivo, vem da raiz **סר** (*swr*), tendo aqui o sentido de “remover”⁸⁴² ou “empurrar, livrar-se de”.⁸⁴³ YHWH remove a **אַפִּן** (*’ōpān*) “roda”⁸⁴⁴ (no construto, “roda de”, cf. Êx 14:25; 1 Rs 7:30,32; Is 28:27; Ez 1:15,21; 3:13; 10:6,19; 11:22; Na 3:2) das **מִרְכָּבָיו** (*markəḥōtāyw*) “carruagens dele”. Aqui, o substantivo em sua forma plural no construto, *markəḥōtāyw*, vem do substantivo singular **מִרְכָּבָה** (*merkāḥāḥ*), que significa “carruagem” de guerra (Êx 14:25; 15:4; Js 11:6,9; Jz 4:15; 5:28; 1 Rs 20:33; 22:35).⁸⁴⁵ O resultado dessa ação divina foi: **וַיְנַהֲגֵהוּ בְּכִבְדֹּת** (*wayənahgēhū bikḥēdūt*) “e [o condutor da carruagem] a dirigiu com dificuldade”. A forma verbal *wayənahgēhū*, que aparece neste versículo na 3ª pessoa do masculino singular, no imperfeito do pi’ēl, com waw consecutivo, é oriunda da raiz **נהג** (*nḥg*), “dirigir, conduzir”, tendo aqui o sentido de “fazer dirigir”.⁸⁴⁶ Já o substantivo acompanhado por preposição, *bikḥēdūt*, traz aqui a palavra **כִּבְדֹּת** (*kəḥēdūt*), “peso, dificuldade”,⁸⁴⁷ significando “com dificuldade”.⁸⁴⁸ Tais dificuldades de locomoção experimentadas pelos condutores das carruagens egípcias provocaram nos egípcios duas reações: (1) medo **אָנוּסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל** [*’ānūsāḥ mippānē yisrā’ēl*] “fugirei de

⁸⁴² KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ע]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, pp.747-748.

⁸⁴³ THOMPSON, J. A. & MARTENS, Elmer A. סר. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.3 | ג-ז]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, pp.238-239.

⁸⁴⁴ OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982, p.23.

⁸⁴⁵ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. V. [ג-ז]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 2001, p.488. Veja também: KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ע]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.636.

⁸⁴⁶ DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981, p.537.

⁸⁴⁷ MCDANIEL, Ferris L. *A Reader’s Hebrew-English Lexicon of the Old Testament*. Dallas, Author’s Edition, 1975, p.8. Veja ainda: LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *KHAT*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981, p.661.

⁸⁴⁸ KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ע]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, pp.456-457.

diante da face de Israel”);⁸⁴⁹ e (2) o reconhecimento de que YHWH estava do lado de Israel **כִּי יְהוָה נִלְחָם לָהֶם בְּמִצְרַיִם** [*kī ’ādōnāy nilḥām lāhem bəmiṣrāyim*] “porque YHWH luta por eles contra os egípcios”).⁸⁵⁰

Devemos lembrar aqui que toda essa “sabotagem divina” contra os egípcios e suas carruagens é realizada por YHWH, que, por sua vez, está presente na coluna de fogo e na nuvem (cf. Êx 14:24). A propósito, embora essa presença de YHWH na coluna de fogo e na nuvem possa ser interpretada como “uma objetificação poética da imanência e da providência de Deus”,⁸⁵¹ contudo, entendemos que talvez seja mais adequado descrever aqui a nuvem como “o invólucro da divindade e o seu meio de transporte”, crença esta que fazia parte do repertório mitológico egípcio, hitita, canaanita, mesopotâmico e bíblico.⁸⁵² Já a coluna de fogo pode ser uma representação da “ira judicial divina”.⁸⁵³ Seja como for, a coluna de fogo e a nuvem são dois elementos caracteristicamente teofânicos, pois, por meio deles, YHWH se manifesta tanto contra os egípcios como também em benefício de Israel.

No que diz respeito ao fato de YHWH arrancar a roda das carruagens egípcias (Êx 14:25), é possível que tal descrição esteja relacionada a um ritual mágico de execração egípcio conhecido como *ḥnr ḥft.w*, “restrição dos inimigos”, o qual fala, por exemplo, sobre ser “rápido de mão para restringir inimigos no distrito das oferendas”.⁸⁵⁴ Porém, devemos nos lembrar de que tais “atos mágicos restritivos” se davam em diferentes contextos. Aliás, não nos espanta saber que YHWH “arrancou a roda das carruagens”

⁸⁴⁹ A forma verbal **אָנֹסָה** (*’ānūsāh*), que ocorre aqui na 1ª pessoa comum do singular, no imperfeito do qal, na forma do coortativo, é um *hapax legomenon*, sendo oriunda da raiz **נס** (*nws*), “fugir, escapar”. (Cf. GREEN, J. P. [Ed.]. *A Concise Lexicon to the Biblical Languages*. Indiana, SGP Books, 2007, p.154; FEYERABEND, Karl. [Ed.]. *A Complete Hebrew-English Pocket Dictionary to the Old Testament*. Charleston, Forgotten Books, 2012, p.211).

⁸⁵⁰ A forma verbal **נִלְחָם** (*nilḥām*), que ocorre no particípio masculino singular do nifal, vem da raiz **לחם** (*lhm*), “lutar, guerrear, entrar na batalha”. (Cf. CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. IV. [1-7]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1998, pp.532-533). Essa mesma forma verbal é encontrada também em: Js 10:14,42; Jz 9:45; 1 Sm 25:28; 1 Rs 22:46; 2 Rs 6:8; 14:28; 19:8; Is 37:8; Jr 21:2.

⁸⁵¹ Assim o interpreta Sarna. (Cf. SARNA, Nahum. [Ed.]. *The JPS Torah Commentary: Exodus*, p.74).

⁸⁵² WEINFELD, Moshe. “*Rider the Clouds*” and “*Gatherer of the Clouds*”. [JANES | 5]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1973, pp.421-422. À luz do que já vimos anteriormente, Humphreys certamente deve entender a “coluna de fogo” e a “nuvem” como referências a partes de uma erupção vulcânica. (Cf. HUMPHREYS, Colin J. *The Miracles of Exodus: A Scientist’s Discovery of the Extraordinary Natural Causes of the Biblical Histories*, pp.90-92).

⁸⁵³ KITTEL, Gerhard, FRIEDRICH, Gerhard & BROMILEY, Geoffrey William. [Eds.]. *Theological Dictionary of the New Testament*. [Abridged in One Volume]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003, p.976.

⁸⁵⁴ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.209.

(Êx 14:25), uma vez que estas serviam às vezes para fins propagandistas, os quais retratavam a vitória egípcia contra os seus adversários ao mesmo tempo em que mostravam também a humilhação a que eram submetidos os inimigos vencidos. As rodas da carruagem de Ramessés III (1198-1166 a.e.c.), por exemplo, traziam em sua estrutura interna figuras de prisioneiros capturados e de um estrangeiro sendo mordido por um leão.⁸⁵⁵ Além do mais, talvez o texto bíblico esteja sendo completamente irônico, ao descrever em Êx 14:31 אֶת־הַיָּד הַגְּדֹלָה (*’et-hayyād haggədōlāh*) “a grande mão” que YHWH mostrou aos egípcios. Sem dúvida alguma, YHWH foi “rápido de mão” para “restringir os inimigos”, arrancando-lhes as rodas de suas carruagens.

Em Êx 14:26, Moisés recebe a ordem de YHWH para que estenda a sua mão sobre o mar, a fim de que “voltem as águas sobre os egípcios” e em Êx 14:27 ele age assim, de modo que וַיָּשָׁב הַיָּם לִפְנוֹת בִּקְרָא לְאִיתָנוּ (*wayyāšob hayyām liḥnôṭ bōqer la’ēṭānō*) “e voltou o mar, a se virar de manhã para o seu fluxo regular”. A forma verbal וַיָּשָׁב (*wayyāšob*) que ocorre aqui na 3ª pessoa do masculino singular do imperfeito do qal, com waw consecutivo, é derivada da raiz שׁוּב (*šwb*), “voltar; retornar, voltar atrás; ir e vir; reverter; retroceder”.⁸⁵⁶ Já a forma verbal לִפְנוֹת (*liḥnôṭ*) que ocorre aqui no infinitivo construto do qal, é oriunda da raiz פָּנָה (*pnh*), “virar sobre”.⁸⁵⁷ Além disso, o adjetivo אִיתָן (*’ēṭān*), que aparece neste mesmo versículo acompanhado por preposição, לְאִיתָנוּ (*la’ēṭānō*), significa “fluir sempre, constantemente, permanentemente”.⁸⁵⁸ Então, em Êx 14:27, a expressão שׁוּב לְאִיתָנוּ transmite o sentido de “voltar à sua continuidade”, referindo-se assim ao ato de “voltar (o mar) ao seu estado normal”.⁸⁵⁹ Ainda na continuação deste mesmo versículo, nos deparamos com uma linguagem usada pelo narrador bíblico que lembra a linguagem dos

⁸⁵⁵ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.130.

⁸⁵⁶ THOMPSON, J. A. & MARTENS, Elmer A. שׁוּב. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.4 | שׁ-ו]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, pp.55-59.

⁸⁵⁷ LANDES, George M. *A Student’s Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner’s Sons, 1961, p.7.

⁸⁵⁸ GRISANTI, Michael A. אִיתָן. In: VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *NIDOTTE*. [Vol.1 | א-ז]. Grand Rapids, Zondervan, 1997, pp.391-392.

⁸⁵⁹ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. I. [א]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1993, pp.237-238.

“rituais de execração” antigos, pois lemos neste texto que **אֶת־מִצְרַיִם בָּתוֹךְ הַיָּם** **וַיִּנֶּעַר יְהוָה** (*wayəna‘ēr ṭāḏōnāy ṭet-miṣrāyim bəṭōk hayyām*), “e sacudiu YHWH os egípcios no meio do mar”. Aqui, a forma verbal **וַיִּנֶּעַר** (*wayəna‘ēr*), que aparece na 3ª pessoa do masculino singular do imperfeito do pi‘ēl, com waw consecutivo, vem da raiz **נָעַר** (*n ʿ*), “agitar, sacudir, livrar-se de”.⁸⁶⁰ O fato de a forma verbal ocorrer na construção do pi‘ēl demonstra a intensidade da ação verbal, a qual terá como resultado final, por sua vez, a destruição dos egípcios (Êx 14:27-28).⁸⁶¹ Devemos explicar neste ponto que os antigos rituais de execração eram “ações mágicas estilizadas destinadas a frustrar ou erradicar os inimigos”,⁸⁶² as quais eram bastante familiares no antigo Egito.⁸⁶³ Nestes rituais, as figuras dos inimigos dos egípcios, por exemplo, eram quebradas, esmagadas e completamente destruídas.⁸⁶⁴ De uma forma geral, podemos agrupar tais rituais de execração em dois tipos:⁸⁶⁵ (1) aqueles que representavam os inimigos através de objetos tais como argila, pedra ou madeira. Neste caso, quando tais objetos fossem quebrados ou atingidos, de forma semelhante as pessoas neles representadas também seriam afetadas (“magia homeopática” ou “magia imitativa”); e (2) aqueles que escreviam o nome do inimigo em vasos de cerâmica e depois os quebravam (também era um ato de “magia homeopática” ou “magia imitativa”). Desse modo, a linguagem aqui empregada, que encontra paralelos no contexto dos rituais de execração egípcios, retrata YHWH de forma acentuadamente irônica, uma vez que ele é descrito como uma espécie de “Deus-mago” que se vale de mecanismos mágico-

⁸⁶⁰ BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p.654.

⁸⁶¹ Esta mesma raiz, **נָעַר** (*n ʿ*), “agitar, sacudir”, também ocorre em Ne 5:13, onde encontramos a expressão: **יִנֶּעַר הָאֱלֹהִים אֶת־כָּל־הָאִישׁ** (*yəna‘ēr hāʾēlōhīm ṭet-kol-hāʾiš*) “Deus sacudirá todo o homem” e no Sl 136:15, onde lemos: **וַיִּנֶּעַר פָּרְעֹה וְהַיָּלֹךְ בֵּים־סוּף** (*wəni‘ēr par‘ōh wəḥēlōḥ bəyam-sûṭ*) “e [YHWH] agitou ao Faraó e ao seu exército no Mar de Juncos”. Curiosamente, este Salmo é a única referência que temos em toda a Bíblia Hebraica sobre o afogamento do próprio Faraó nas águas do Mar de Juncos. Em Êx 14:28 tal informação é apenas inferida no texto. Porém, no Sl 136:15 este dado é apresentado de forma mais direta.

⁸⁶² MUHLESTEIN, Kerry. *Execration Ritual*. [UCLA Encyclopedia of Egyptology]. California, University of California Press, 2008, pp.1-4.

⁸⁶³ ASSMANN, Jan. *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. Madison, University of Wisconsin Press, 2008, p.49.

⁸⁶⁴ WILSON, Penelope. *Sacred Signs: Hieroglyphs in Ancient Egypt*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2003, p.74.

⁸⁶⁵ REDFORD, Donald B. *Execration and Execration Texts*. In: FREEDMAN, David Noel. [Ed.]. *ABD*. [Vol.2]. New York, Doubleday, 1992, pp.681-682.

religiosos semelhantes àqueles que os egípcios usavam em seu dia-a-dia contra os seus inimigos, a fim de afetar aos próprios egípcios.

No final desse relato sobre a abertura milagrosa do Mar de Juncos, vemos que os egípcios morrem afogados no meio do mar (Êx 14:28,30), enquanto Israel o atravessa ileso (v.29). Talvez, o afogamento dos egípcios no mar esteja evocando o dilúvio que eliminou a geração de Noé, ou até mesmo tenha um fundo mitológico de origem mesopotâmica.⁸⁶⁶ Contudo, à luz do contexto do próprio livro de Êxodo, somos propensos a ver o afogamento dos egípcios como o resultado de uma elaborada teologia retributiva que visa mostrar a morte dos egípcios por afogamento em Êxodo 14 como um ato de justiça divina. Neste caso, tal afogamento teria sido a pena imposta por YHWH aos egípcios por causa do infanticídio masculino (por afogamento) ocorrido no passado, o qual fora tramado pelo Faraó daquela época contra os filhos dos hebreus (cf. Êx 1:16,22). Curiosamente, como mencionamos há pouco, o texto bíblico de Êxodo não menciona em parte alguma o afogamento do próprio Faraó, mas apenas do seu exército (cf. Êx 14:28). Entretanto, a tradição bíblica posterior dirá que YHWH “sacudiu ao Faraó e ao seu exército no Mar de Juncos” (Sl 136:15).⁸⁶⁷

Enfim, o resultado desse milagre singular da narrativa de Êxodo foi: מִיַּד מִצְרַיִם (wayyôša' ʾāḏōnāy bayyôm hahû' ʾet-yisrāʾēl miyyaḏ mišrāyim) “e libertou YHWH naquele dia a Israel da mão dos egípcios” (Êx 14:30). A forma verbal וַיֹּשֶׁעַ (wayyôša'), que ocorre na 3ª pessoa do masculino singular, no imperfeito do hif'il, com waw consecutivo, vem da raiz יָשַׁע (yš'), “ajudar, resgatar, poupar (a vida), libertar, salvar, vir ao auxílio de, defender a causa de”.⁸⁶⁸ Já em Êx 14:31, nos deparamos com a expressão הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה בְּמִצְרַיִם בְּיַד יִשְׂרָאֵל (wayyār' yisrāʾēl ʾet-hayyāḏ haggədōlāh ʾāšer ʾāsāh ʾāḏōnāy bəmišrāyim) “e viu Israel a grande mão que obrou YHWH no Egito”. Assim, a “grande

⁸⁶⁶ CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*, p.190.

⁸⁶⁷ Além disso, chama a nossa atenção também o fato de o Salmo 106:9 dizer que וַיִּנְעַר בְּיָם־סוּף (wayyig'ar bəyam-sûḡ), “e [YHWH] repreendeu ao Mar de Juncos”. Tal expressão lembra uma passagem encontrada no Novo Testamento, segundo a qual Jesus ἐπετίμησεν τοῖς ἀνέμοις καὶ τῇ θαλάσσῃ (epetímēsen tois anémois kai tē thalássē), “repreendeu os ventos e o mar” (Mt 8:26).

⁸⁶⁸ CLINES, David J. A. [Ed.]. *DCH*. Vol. IV. [ל-י]. Sheffield. Sheffield Academic Press, 1998, pp.335-336. Veja ainda: KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Volume I: א-ע]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001, p.448.

mão de YHWH” neste versículo - lembrando que *yād*, “braço, mão” denota *poder* - contrasta diametralmente com a “mão dos egípcios” do versículo anterior.⁸⁶⁹

Em suma, diante desse sinal espetacular, “temeram o povo a YHWH; e creram em YHWH, e em Moisés, o servo dele” (Êx 14:31). Devemos lembrar aqui que este milagre da abertura do Mar de Juncos (“Mar Vermelho”), por ser um evento paradigmático e, portanto, fundante para a fé de Israel e para a sua história como povo, foi diversas vezes mencionado na literatura bíblica posterior.⁸⁷⁰ Além disso, como já dissemos anteriormente, o fato de o Êxodo ser paradigmático, exige que ele esteja envolto em milagres, e estes mesmos milagres, por sua vez, só podem ser construídos a partir de elementos espetaculares tais como aqueles que nós denominamos aqui de *mágico-religiosos* e que são abundantes na narrativa exodiana. Aliás, para concluir a nossa análise dessa passagem de Êx 14:15-31, tracemos novamente um quadro comparativo entre o texto bíblico e o pano de fundo egípcio dentro do qual ele está inserido:

Êxodo 14:15-31	O Contexto Mágico-Religioso Egípcio
Moisés, que era um “pastor de ovelhas” (cf. Êx 3:1; Sl 78:20-21 TM [77:19-20]), age como uma espécie de pastor-mago, ao “levantar a sua vara”, “estender a sua mão para o mar” e “dividi-lo”, guiando assim os filhos de Israel na travessia do Mar de Juncos (Êx 14:16,21-22).	Em um fragmento egípcio dos <i>Textos do Caixão</i> , conhecido como <i>A História dos Pastores</i> , alguns pastores atravessam um rio com os seus rebanhos e, durante essa travessia, esses pastores-magos “carregam bastões”, “estendem os dedos indicadores”, “recitam encantamentos” e “exercem poderes mágicos sobre as águas” para que os seus rebanhos possam atravessar os rios de forma tranquila. Além disso, o <i>Papiro Westcar</i> relata a história de um sacerdote-mago egípcio, chamado Tchatcha-em-Ānhk, o qual, ao dividir magicamente as águas de um determinado local, ajudou ao rei egípcio Seneferu a recuperar um objeto perdido que uma das remadoras de seu barco havia deixado cair na água. Finalmente, um relevo do túmulo de Ramessés I retrata este faraó como o deus Atum, golpeando a serpente Apófis com a sua vara durante a noite, e também apresenta a figura do oceano primitivo, Nun, dividido em duas partes como se fossem dois muros, tendo Apófis no seu meio.
A coluna de nuvem que guiava os filhos de	Para os egípcios, a nuvem era uma

⁸⁶⁹ PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [AB]. Vol.2. New York, Doubleday, 1998, p.502.

⁸⁷⁰ Veja, por exemplo, Dt 11:1-4; Js 2:10a; 3:1-17; 4:23-24; 24:6-7; 2 Rs 2:8,14; Ne 9:9-14; Sl 77:19-20; 78:11-16, 42-53; 106:7-12,21-22; 136:10-15; Is 43:2a, 16-21; 63:7-14.

Israel (cf. Êx 13:21) se colocou entre estes e os egípcios durante a travessia do Mar de Juncos, a fim de dificultar a perseguição promovida por estes últimos (Êx 14:19-20).	representação de Apófis (ou Apep) e poderia ser combatida por meio de cerimônias mágicas.
YHWH, para restringir o avanço dos egípcios em direção aos filhos de Israel, arranca a roda das carruagens egípcias (Êx 14:25).	Um ritual mágico egípcio de execração conhecido como <i>hnr hft.w</i> , “restrição dos inimigos”, fala sobre ser “rápido de mão para restringir inimigos”.
Moisés estende a sua mão novamente para o mar, então dividido, e este retorna ao seu estado anterior, afogando os egípcios (Êx 14:26-28).	Segundo o <i>Papiro Westcar</i> , o sacerdote-mago Tchatcha-em-Ánkh pronuncia certas palavras de poder e as águas, antes divididas, voltam ao seu estado normal.

Portanto, como pudemos observar nas linhas acima, o relato sobre a travessia do Mar de Juncos (Mar Vermelho) de Êxodo 14:15-31 nos apresenta vários traços caracteristicamente mágico-religiosos, os quais encontram, guardadas as suas peculiaridades, certa correspondência na cultura mágico-religiosa egípcia.

CONCLUSÃO

Ao término de nosso estudo, esperamos ter conseguido demonstrar que o tema do simbolismo mágico-religioso está bem presente no livro de Êxodo, especialmente nos trechos que nos propusemos a examinar, compreendidos entre os capítulos 4 a 14 deste livro bíblico.

No primeiro capítulo de nossa pesquisa, o estudo do símbolo nos permitiu chegar a algumas conclusões.

Primeiramente, as dificuldades existentes quanto à conceituação e caracterização dos símbolos, resultantes, principalmente, de sua natureza intrinsecamente polissêmica, exigem daqueles que os interpretam redobrada cautela e extremo bom senso. Entretanto, tais cuidados não devem ser exagerados a ponto de silenciar as muitas vozes e os vários tons através dos quais o símbolo vier a se comunicar.

Em segundo lugar, verificamos que o símbolo, como fenômeno sócio-cultural que é, deve ser analisado necessariamente *a partir* da sociedade e cultura dentro das quais está inserido. Como o símbolo surge, em geral, como resultado de uma convenção ou de um “acordo cultural” aceito por um determinado grupo de pessoas, logo, é somente essa cultura específica dentro da qual ele nasce ou por meio da qual se manifesta que pode, de forma legítima, dar a última palavra sobre o seu significado e, assim, interpretá-lo e entendê-lo da melhor maneira possível.

Em terceiro lugar, observamos que o símbolo opera em duas dimensões, na dimensão do profano e na dimensão do sagrado. É, contudo, nesta última dimensão que se encontram os elementos pertencentes ao âmbito mágico-religioso, que abrangem, por exemplo, Deus, o homem, os rituais (atos verbais ou não verbais) e os objetos cúlticos. É nesta esfera de atuação que o simbolismo se plenifica e atinge a sua vocação de revelar algo a mais.

Em quarto e último lugar, notamos que o símbolo mostra uma de suas mais belas faces no rosto desnudo e enrugado da Bíblia Hebraica. Neste ambiente, cujas experiências e vivências se entrelaçam e se misturam, o símbolo se manifesta com grande vigor, transitando livremente sobre os muitos caminhos e vielas, povoando os pensamentos, crenças e tradições presentes na cultura do antigo povo hebreu e, por fim, enriquecendo e irrigando ainda mais o seu esplêndido imaginário. Na Bíblia Hebraica, o símbolo não se porta como estranho, não age como forasteiro, antes, se comporta como cidadão, como alguém que já está ambientado e, portanto, acostumado a conviver

diariamente com todas as idiossincrasias, sensações, esperanças, medos, mitos e pensamentos que, ele mesmo, o símbolo, ajudou a criar um dia.

No segundo capítulo, discorreremos sobre as definições, as principais teorias e alguns dos traços característicos da magia e da religião, expediente este que nos possibilita tecer agora as seguintes considerações.

Em primeiro lugar, ao longo desse capítulo esperamos ter evidenciado o quão difícil é definir de forma precisa os conceitos de “religião” e “magia”. Aliás, o que Marcel Mauss declarou a respeito da magia também pode ser dito sobre a religião. Segundo Mauss, “ninguém nos deu até o momento a noção clara, completa e satisfatória de magia, que não podemos dispensar”.⁸⁷¹ Dessa forma, estamos plenamente conscientes de que as definições aqui apresentadas sobre o assunto não são consensuais entre os estudiosos da questão. Porém, ao nos debruçarmos sobre o tema, julgamos que as definições apresentadas, apesar das dificuldades que as permeiam, tiveram o mérito de ser suficientemente abrangentes e, portanto, mais condizentes com a realidade do contexto sócio-cultural bíblico que por nós foi analisado.

Em segundo lugar, percebemos que as várias teorias sobre a relação entre a religião e a magia, por nós mencionadas, longe de darem o veredicto final sobre a questão, acabaram por torná-la ainda mais complexa do que já é. De forma geral, os estudiosos que tentaram estabelecer uma “fronteira sólida” entre a religião e a magia (principalmente antropólogos, etnólogos e sociólogos) não conseguiram êxito em sua tarefa, pois a linha divisória entre ambas ainda permanece “cinzenta”, por mais que tenham se empenhado em tentar separá-las em suas “cores primárias”, branca e preta.

Em terceiro lugar, notamos que a distinção muitas vezes feita entre magia e religião, ao que nos pareceu, possui caráter fortemente subjetivo. Aliás, pelo que pudemos perceber, a separação entre estes dois conceitos pode estar alicerçada sobre um fundamento sociológico. Como bem expressou Philip Alexander, “dependendo de *quem faz e em que ambiente*, ou o ritual é visto como ‘magia’ ou como ‘religião’”.⁸⁷²

Por fim, em quarto e último lugar, constatamos que as noções de “magia” e “religião” são percebidas de formas diferentes em contextos históricos sócio-culturais distintos. Se, por um lado, no Israel do período bíblico exodiano essas esferas do sagrado conviviam em uma relação de simbiose, por outro lado, na civilização ocidental

⁸⁷¹ MAUSS, Marcel. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*, p.11.

⁸⁷² ALEXANDER, Philip S. *Response*. In: SCHÄFER, Peter & DAN, Joseph. [Eds.]. *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, p.82. Os itálicos são nossos.

pós-iluminista atual, tais elementos são enxergados de forma apartada, tal como o óleo e a água que não se misturam.

No terceiro capítulo, a nossa abordagem acerca da Bíblia Hebraica em seu ambiente mágico-religioso proporcionou-nos concluir o seguinte.

Primeiro, o Israel do período bíblico, ao viver dentro de um *continuum* sócio-cultural mágico-religioso, também acabou compartilhando muitos de seus pensamentos, crenças e mentalidade. Isto explica porque a linha que separa a magia da religião na Bíblia Hebraica é extremamente tênue,⁸⁷³ especialmente no que se refere aos eventos por nós analisados no livro de Êxodo.

Segundo, embora a Bíblia Hebraica compartilhe de muitas crenças e práticas mágico-religiosas de seu entorno cultural, ela também proíbe o emprego de práticas mágicas em vários momentos (por exemplo, as várias formas de adivinhação proibidas que são listadas em Dt 18:10-11). Contudo, “nem todas as formas de adivinhação eram proibidas. Algumas eram claramente permitidas: lançar sortes, flechas, hidromancia (águas), sinais e sonhos”.⁸⁷⁴

A terceira e última conclusão a que chegamos neste ponto do nosso estudo aponta para a percepção de que a distinção que a própria Bíblia Hebraica estabelece entre o que é uma prática mágico-religiosa legítima e uma prática mágico-religiosa ilegítima está baseada em um subjetivismo sociológico, ou seja, “a distinção [entre magia e religião] é apenas um uso convencional da sociedade”.⁸⁷⁵

Finalmente, no quarto e último capítulo, intitulado “O livro de Êxodo e o seu simbolismo mágico-religioso”, apresentamos a nossa leitura de alguns recortes do Êxodo, mais precisamente localizados entre os seus capítulos 4 a 14. Tal atividade nos proveu algumas conclusões.

⁸⁷³ TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, p.106.

⁸⁷⁴ JOHNSON, Philip. *Apologetics, Mission & New Religious Movements: a holistic approach*. Salt Lake City, Sacred Tribes Academic Press, 2010, p.51. Segundo Cole, “No Antigo Testamento certas formas de adivinhação eram admissíveis, enquanto outras formas, especialmente a da feitiçaria, eram sumariamente condenadas”. (Cf. COLE, Dennis R. *The New American Commentary: Numbers*. [Vol.3B]. Nashville, B&H Publishing Group, 2000, p.366). E Bailey complementa: “Os hebreus eram como os outros povos antigos, no sentido de que uma das principais distinções que eles traçaram não foi entre a religião e a magia em sentido moderno, mas entre *seus próprios ritos cômicos* e *aqueles dos povos estrangeiros*”. (Cf. BAILEY, Michael David. *Magic and Superstition in Europe: A Concise History from Antiquity to the Present*. Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007, p.42. Os itálicos são nossos).

⁸⁷⁵ NEUSNER, Jacob. *Science and Magic, Miracle and Magic in Formative Judaism: The System and the Difference*. In: NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest S. & FLESHER, Paul Virgil McCracken. [Eds.]. *Religion, Science, and Magic: In Concert and in Conflict*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1989, p.61. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

Primeiramente, observamos que tanto o livro de Êxodo quanto o ciclo das pragas que culminaram com o evento emblemático da abertura do Mar de Juncos (Mar Vermelho) são elementos fundantes para a fé e para a história de Israel como povo de YHWH. Vimos que o fato de o Êxodo ser paradigmático, pois é somente a partir dele que YHWH começa a se referir a Israel factualmente como “meu povo”,⁸⁷⁶ exige que a sua narrativa esteja cercada por milagres espetaculares, os quais denominamos “mágico-religiosos”.

Em segundo lugar, esperamos ter conseguido argumentar, nos textos que examinamos, em prol da existência de uma espécie de “fórmula padrão” que se repete ao longo dos capítulos 4 a 14 de Êxodo, a saber: (1) Moisés e/ou Aarão realizam os “rituais (mágicos)” (ʾōtōt, cf. Êx 4:8,17,28,30; 8:19 etc) sob a orientação de YHWH; e (2) tais rituais mágicos possuem um “propósito religioso” duplo: são efetuados “para que os israelitas creiam em YHWH” (lāmāʿan yaʾāminū, cf. Êx 4:5,9), sabendo que YHWH é Senhor (cf. Êx 6:6-7); e também “para que os egípcios (e o próprio Faraó, cf. Êx 7:15-17; 8:20-22) saibam/conheçam que YHWH é Senhor” (wəyādʿū miṣrāyim kî-ʾānī ʾādōnāy, cf. Êx 7:5; 14:4,18). Desse modo, como os rituais mágicos praticados por Moisés e Aarão visavam propósitos religiosos, julgamos adequado chamá-los de “mágico-religiosos”.

Em terceiro e último lugar, verificamos também que todos os sinais mágico-religiosos por nós estudados no livro de Êxodo, em maior ou menor grau, possuem um colorido acentuadamente egípcio. Entendemos que tal “caráter egípcio” já devia ser esperado, uma vez que a longa estadia de Israel no Egito, 430 anos (cf. Êx 12:40), deve ter exercido uma forte influência sobre os israelitas, contribuindo assim, ao menos em parte, para a assimilação hebraica da cultura egípcia. Isso explica a ocorrência de vários egipcismos no livro de Êxodo, bem como, o recorrente paralelismo de ideias entre as práticas mágico-religiosas efetuadas por Moisés (que sofreu influências egípcias, cf. Êx 2:10; At 7:22) e Aarão e os seus análogos egípcios, como pudemos observar reiteradamente.

O livro de Êxodo, a obra mais repleta de milagres da Bíblia Hebraica, apresenta de forma bastante incisiva a intervenção miraculosa de YHWH em favor da libertação do seu povo, Israel, da servidão egípcia. E, tal intervenção, por sua vez, encontra uma

⁸⁷⁶ A partir do livro de Êxodo, YHWH começa a chamar a Israel de אֲמִי (ʾammī), “meu povo”: Cf. Êx 3:7,10; 5:1; 6:7; 7:4,16; 8:1,20-23; 9:1,13,17; 10:3-4; 12:31; 22:25.

de suas maiores expressões no simbolismo mágico-religioso.

APÊNDICES

APÊNDICE 1: O Homem como *Homo Symbolicus*

O uso de símbolos como forma de expressar determinadas realidades é uma exclusividade do homem.⁸⁷⁷ Sem a utilização dos símbolos, o homem estaria confinado dentro dos limites de suas necessidades biológicas e de seus interesses práticos e, assim, não se distinguiria dos outros seres vivos.⁸⁷⁸ Aliás, a importância do símbolo na experiência humana foi destacada pela antropóloga Mary Douglas (1921-2007), segundo quem “o símbolo se constitui o único meio para expressar os valores; é o instrumento principal do pensamento e a válvula reguladora da experiência”.⁸⁷⁹ Cremos que esse fato seja evidente, uma vez que o ser humano, dotado de razão, constitui-se o único ser capaz de associar intelectualmente um determinado objeto a um sinal correspondente que possa representá-lo. Tal capacidade confere ao homem o título de *homo symbolicus*. Isto significa que o pensamento simbólico é algo inerente à condição humana, sendo anterior, inclusive, à linguagem e até mesmo à razão discursiva.⁸⁸⁰

No que diz respeito ao homem primitivo, estudos feitos sobre a sua mentalidade revelaram tanto a importância do elemento simbólico para o pensamento arcaico, quanto o seu papel fundamental na vida de toda a sociedade tradicional antiga.⁸⁸¹

No entanto, as inúmeras tentativas feitas no sentido de compreender o pensamento dos povos “primitivos” acabaram, muitas vezes, se mostrando deficientes devido ao crédito dado a teorias científicas sobre a inferioridade inata do homem primitivo no que se refere à sua mentalidade e capacidade civilizatória, tanto quanto, devido ao próprio preconceito com relação a este mesmo homem primitivo.⁸⁸² Contudo, como argumentou Ratner, a existência de diferenças psicológicas entre o homem primitivo e o homem moderno não são absolutas, pois estes últimos não possuem necessariamente maior

⁸⁷⁷ ELLIS, Donald G. *From Language to Communication*. London and New York, Routledge, 1999, p.10.

⁸⁷⁸ CASSIRER, Ernst & LUKAY, Maureen. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Hamburg, Meiner Verlag, 2006, p.29.

⁸⁷⁹ DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales: Exploraciones en Cosmología*. [Trad. Carmen Criado]. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p.55. Veja também: GUÉNON, René. *Symbols of Sacred Science*. [Trad. Henry D. Fohr]. New York, Sophia Perennis, 2002, p.7.

⁸⁸⁰ ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. [Trad. Sonia Cristina Tamer]. São Paulo, Martins Fontes, 1991, p.8.

⁸⁸¹ Idem, *Ibidem*, p.5.

⁸⁸² RADIN, Paul. *Primitive Man as Philosopher*. New York, Dover Publications, 1985, p.xi.

capacidade de abstração do que os primeiros. Ainda segundo este autor, o homem moderno somente usa determinados processos de abstração excepcionalmente, uma vez que ele emprega geralmente o mesmo tipo de pensamento contextualizado, agindo assim de forma semelhante aos povos primitivos.⁸⁸³

E, em nosso estudo, como tivemos a oportunidade de ver, o “pensamento contextualizado” que conduzia à “experiência do sagrado” estava relacionado ao simbolismo mágico-religioso. Apesar de o homem contemporâneo ter relegado o símbolo a uma categoria de menor importância, todavia, o homem do Antigo Oriente Médio, em sentido mais amplo, e o homem bíblico, em particular, atribuíam ao símbolo um papel de destaque em sua vida cotidiana social, cultural e mágico-religiosa.

APÊNDICE 2: O Símbolo na Antropologia

Já adiantamos no início de nossa tese que o “símbolo” se tornou uma palavra-chave em várias áreas do conhecimento. Entretanto, entre os vários campos do saber que se dedicam a pesquisá-lo, cremos que devemos reservar a antropologia um espaço à parte. Tal escolha não se deve a um subjetivismo vazio ou a um seletivismo irrefletido, mas sim à natureza abrangente desta ciência em particular. Essa esfera ampla de atuação da antropologia foi delineada por Lawman, que definiu a antropologia nos seguintes termos:

Antropologia é o estudo dos seres humanos, particularmente da variedade, das características físicas e culturais, da distribuição, dos costumes, das relações sociais da humanidade etc. Os antropólogos estudam todos os aspectos da vida e da cultura humana. Eles tentam examinar temas tais como: como as pessoas vivem, o que elas pensam, o que elas produzem e como elas interagem com o seu

⁸⁸³ RATNER, Carl. *Vygotsky's Sociohistorical Psychology and Its Contemporary Applications*. New York, Plenum Press, 1991, p.100. Karen Armstrong, ao comparar o significado e o uso dos símbolos entre o homem pré-moderno e moderno, faz as seguintes considerações: “Em nossa sociedade norteada pela ciência já não pensamos naturalmente em termos de imagens e símbolos. Despojamos um objeto de todas as suas associações emocionais e nos atemos à coisa em si [...]. Tendemos a dizer que determinada coisa é ‘apenas’ um símbolo, essencialmente separado da realidade mais misteriosa que representa. O mundo pré-moderno, entretanto, não compartilhava essa concepção. Um símbolo fazia parte da realidade a que se referia; um símbolo religioso tinha, por conseguinte, o poder de introduzir os devotos no reino do sagrado. Ao longo da história a experiência do sagrado nunca foi direta – exceto, talvez, para alguns indivíduos extraordinários –, mas sempre ocorreu através de outra coisa”. (Cf. ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. [Trad. Hildegard Feist]. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p.18).

ambiente.⁸⁸⁴

Essa vocação compreensiva da antropologia que, por conseguinte, lhe permite estabelecer diálogo com outras áreas do saber, sem dúvida alguma a qualifica como instrumento apropriado para o nosso estudo, em razão do seu caráter multidirecional. Desse modo, notemos como a Antropologia lida com o tema do símbolo.

O interesse da Antropologia pelos símbolos data do final do Século XIX, época em que o simbolismo presente nos rituais e nos mitos estimulou a produção de textos influentes, tais como, *A Mentalidade Primitiva*, do filósofo e sociólogo francês Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) e *Cultura Primitiva*, do antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832-1917).⁸⁸⁵ No Século XX, a Antropologia se desenvolveu amplamente em oposição ao Etnocentrismo e ao Evolucionismo. Este período foi marcado tanto pela ascensão da teoria funcionalista quanto pelo surgimento da chamada *Antropologia Simbólica*, esta última abordada nas obras de Clifford Geertz, David Schneider e Victor Turner, os quais lançaram um novo olhar sobre o simbolismo, passando a analisá-lo dentro de seu contexto cultural e enxergando-o, portanto, como parte de uma cadeia relativamente autônoma de significados que compreendem uma determinada cultura.⁸⁸⁶ Ao proceder dessa forma, a Antropologia Simbólica chamou a atenção para as várias nuances do simbolismo, destacando, como já vimos anteriormente, a multiplicidade de significados que o símbolo pode abranger.

Nos estudos antropológicos mais antigos, a Antropologia, então dividida em duas correntes principais, abordou o simbolismo basicamente de duas formas distintas:⁸⁸⁷

(1) Na *Antropologia Social*, o simbolismo foi estudado principalmente como um atributo da ação social e, portanto, adquiriu o conceito de “ritual”. Aqui, o simbolismo se manifesta através de determinados objetos concretos e eventos, o que destaca o símbolo como a unidade constituinte da ação simbólica.

(2) Já na *Antropologia Cultural*, como o próprio nome sugere, o simbolismo foi

⁸⁸⁴ LAWMAN, Denise. *Illustrated Dictionary of Anthropology*. New Dehli, Lotus Press, 2004, p.3.

⁸⁸⁵ CALHOUN, Craig J. [Ed.]. *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2002, p.474. O livro de Lévy-Bruhl, originalmente escrito em francês, *La Mentalité Primitive*, encontra-se disponível em português. (Cf. LÉVY-BRUHL, Lucien. *A Mentalidade Primitiva*. [Trad. Ivo Storniolo]. São Paulo, Paulus, 2008). Já a importante obra de Tylor ainda não foi traduzida. (Cf. TYLOR, Edward B. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. [In Two Volumes.]. New York, Henry Holt and Company, 1889).

⁸⁸⁶ CALHOUN, Craig J. [Ed.]. *Op. Cit.*, p.474.

⁸⁸⁷ Seguimos aqui: WINTHROP, Robert H. *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. Westport, Greenwood Press, 1991, pp.287-288.

visto como um atributo da cultura em geral. Neste segundo modelo antropológico, todo pensamento e comportamento são simbólicos na medida em que são culturais.

Entretanto, em tempos mais recentes, sobretudo a partir das décadas de 1980 e 1990, a distinção clássica entre Antropologia Social e Antropologia Cultural cedeu lugar a uma compreensão que combinasse e condensasse estas duas divisões da Antropologia em uma, a saber, a “Antropologia Sócio-cultural” ou simplesmente “Antropologia”.⁸⁸⁸ Portanto, como há uma linha muito tênue entre as até então denominadas “Antropologia Social” e “Antropologia Cultural” no que se refere ao modo como interpretam o simbolismo, uma vez que toda “ação social” está sempre inserida dentro de uma determinada “cultura”, a qual é, por sua vez, a principal determinante de todo e qualquer comportamento social, logo, a menção ao “símbolo” na presente pesquisa, faz referência a esse significado “sócio-cultural antropológico” mais amplo do termo.⁸⁸⁹

APÊNDICE 3: O Símbolo no Antigo Oriente Médio

Ao analisarmos o papel dos símbolos no contexto do Antigo Oriente Médio, vislumbraremos a importância que estes desempenharam naquela cultura, pois “o simbolismo era particularmente atrativo para a mente oriental”,⁸⁹⁰ uma vez que “o pensamento simbólico fazia ‘explodir’ a realidade imediata”,⁸⁹¹ intensificando a sua percepção. Entretanto, essa atração exercida pelos símbolos sobre a mentalidade oriental antiga não se deve à estupidez do “homem oriental antigo”, que seria hipoteticamente incapaz de elaborar quaisquer pensamentos abstratos, pois, como bem observou Mircea Eliade, “[...] no horizonte da mentalidade arcaica, levar em conta as ‘realidades imediatas’ não significa de modo algum ignorar ou menosprezar suas implicações simbólicas, e vice-versa”.⁸⁹² Antes, a atração exercida pelos símbolos sobre o “homem oriental antigo” se deve, na verdade, ao fato deste ainda não poder contar, naquele estágio arcaico de sua existência histórica, com dispositivos culturais mais

⁸⁸⁸ LEWIS, Ioan M. *Social and Cultural Anthropology in Perspective*. New Jersey, Transaction Publishers, 2003, pp. x-xi.

⁸⁸⁹ Para uma abordagem mais ampla sobre o assunto, confira: RAPPORT, Nigel & OVERING, Joanna. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. New York and London, Routledge, 2000.

⁸⁹⁰ TENNEY, Merrill C. [Ed.]. *The Zondervan Pictorial Bible Dictionary*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1963, p.816.

⁸⁹¹ ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*, p.178.

⁸⁹² ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*, p.177.

desenvolvidos e elaborados, tais como aqueles que o homem de épocas posteriores terá ao seu alcance. Esse aspecto é ressaltado por Cole e Hatano, que fornecem a seguinte explicação para a evolução do “homem primitivo” em direção ao “homem moderno”:

“[...] a mudança histórica dos homens primitivos para os homens adultos modernos ocorre ao longo de duas dimensões. Primeira, há um uso crescente de funções culturais, mediadas e de alto nível no lugar de funções naturais, não mediadas e inferiores. Segunda, há um desenvolvimento na complexidade dos próprios meios de mediação”.⁸⁹³

Estes autores concluem o seu pensamento argumentando que como a cultura sofre, ao longo dos tempos, mudanças quantitativas (por exemplo, em número e variedade de artefatos criados) e qualitativas (novos comportamentos são incorporados pelo indivíduo), conseqüentemente, “tanto a cultura quanto o pensamento humano se desenvolvem”.⁸⁹⁴

Seja como for, no contexto do Antigo Oriente Médio o simbolismo pode ser compreendido no âmbito da relação e da influência recíproca existente entre o real e o simbólico. Isso não deve causar nenhuma estranheza, pois, “o símbolo, como sempre, está enraizado nas propriedades físicas da coisa em si”.⁸⁹⁵ E essa dicotomia entre o “real” e o “simbólico” na mentalidade primitiva foi expressa por Keel, que, ao investigar o significado do conceito de “mundo” para a sociedade oriental antiga, declarou o seguinte:

Para o Antigo Oriente Médio, o mundo empírico como manifestação e símbolo, aponta para além da sua realidade superficial. Uma osmose

⁸⁹³ COLE, Michael & HATANO, Giyoo. *Cultural-Historical Activity Theory: Integrating Phylogeny, Cultural History, and Ontogenesis in Cultural Psychology*. In: SHINOBU, Kitayama & COHEN, Dov. [Eds.]. *Handbook of Cultural Psychology*. New York, The Guilford Press, 2007, p.111.

⁸⁹⁴ Idem, *Ibidem*, p.111. Sobre esse tema da “mentalidade primitiva” versus “mentalidade moderna” veja ainda o Apêndice 1: O Homem como *Homo Symbolicus*. Farbridge, ao falar sobre a dificuldade que o homem primitivo tinha com a conceituação dos números, exemplifica muito bem o desenvolvimento humano experimentado tanto no âmbito da cultura quanto no âmbito do pensamento: “O número, como definido pelos matemáticos, é naturalmente uma concepção puramente abstrata. Mas para o homem nos primeiros estágios de sua civilização, principalmente por conta das limitações de seu intelecto, ele foi considerado inteiramente como algo concreto. O homem primitivo não poderia formar nenhuma ideia de um número abstrato”. (Cf. FARBRIDGE, Maurice H. *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*. [Trübner’s Oriental Series]. New York and London, Routledge, 2001, p.88).

⁸⁹⁵ RYKEN, Leland, WILHOIT, James C. & LONGMAN III, Tremper. [Eds.]. *Dictionary of Biblical Imagery*. Downers Grove, InterVarsity Press, 1998, p.116.

contínua ocorre entre o real e o simbólico e, inversamente, entre o simbólico e o real. Esta abertura do mundo terreno, do cotidiano, para as esferas da vida divina, intensiva e insondável [...] é provavelmente a principal diferença entre a concepção de mundo do Antigo Oriente Médio e a nossa própria, que enxerga o mundo como um sistema mecânico praticamente fechado.⁸⁹⁶

Aqui, Keel fala habilmente sobre a interpenetração existente entre o real e o simbólico no Antigo Oriente Médio. Aliás, essa relação de reciprocidade é corroborada por Farbridge, que, ao discorrer sobre a importância que o simbolismo exerceu nas religiões e civilizações dos, assim chamados por ele, “antigos semitas”, afirmou que “para os semitas, toda a natureza era investida de profunda sacralidade, pois era através dessa forma material que o divino se manifestava ao homem”.⁸⁹⁷

Ora, essa “osmose contínua entre o real e o simbólico” que ocorria no pensamento dos povos do Antigo Oriente Médio, conforme mencionado por Keel, nos faz refletir sobre a enorme gama de simbolismos existentes nesse antigo contexto sócio-cultural. Citamos, a seguir, alguns exemplos de elementos simbólicos que faziam parte das crenças e da cultura dos povos e sociedades do Antigo Oriente Médio:

(1) *Alimentos*: a) *cevada*. Um dos símbolos político-econômicos mais importantes da antiga Mesopotâmia;⁸⁹⁸ b) *melão*. Figura na literatura e cultura antigas como alimento afrodisíaco. Além disso, tinha forte associação simbólica com a sexualidade e a fertilidade devido às suas sementes e forma;⁸⁹⁹ c) *pão*. O ato de “partilhá-lo” com alguém, confere ao pão o símbolo de uma nova relação e de um novo contrato estabelecidos entre duas ou mais partes, sob juramento. Tal costume é amplamente atestado em todo o Antigo Oriente Médio.⁹⁰⁰

(2) *Bebidas*: a) *água, leite, vinho, suco de uva, vinagre*. Segundo evidências

⁸⁹⁶ KEEL, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. [Trad. Timothy J. Hallett]. New York, Seabury Press, 1978, p.56.

⁸⁹⁷ FARBRIDGE, Maurice H. *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, p.19.

⁸⁹⁸ COHEN, Andrew C. *Barley as a Key Symbol in Early Mesopotamia*. In: CHENG, Jack & FELDMAN, Marian H. [Eds.]. *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*. [Culture and History of the Ancient Near East]. Leiden, Brill, 2007, p.419.

⁸⁹⁹ MARKS, Gil. *Encyclopedia of Jewish Food*. New Jersey. John Wiley & Sons, Inc., 2010, p.402.

⁹⁰⁰ KARAVITES, Peter & WREN, Thomas. *Promise-Giving & Treaty-Making Homer and the Near East*. Leiden, E. J. Brill, 1992, p.179. Note-se que no Oriente Médio ainda hoje o pão é “rasgado” em pedaços pelo anfitrião, quem o distribui aos convivas numa espécie de “ato ritual” que simboliza um contrato estabelecido entre as partes.

iconográficas de vários povos do Antigo Oriente Médio, essas bebidas eram vistas como presentes das divindades para o sustento da vida humana;⁹⁰¹ b) *cerveja*. De acordo com os antigos textos da cidade suméria de Mari, datados do século XVIII a.e.c., era bebida em banquetes como símbolo festivo e empregada na celebração de importantes eventos, como, ações militares, caçadas reais, inaugurações de construções, funerais e rituais religiosos.⁹⁰²

(3) *Animais*: a) *peixe*. Entre os antigos sumérios simbolizava a sabedoria, devido a sua associação com o deus das águas, Enki, compreendido como uma divindade sábia;⁹⁰³ b) *touro*. Em razão da sua força e virilidade, se tornou símbolo do deus sumério Enlil, deus do ar, das tempestades e da fertilidade;⁹⁰⁴ c) *gatos, leões e leopardos*. Eram particularmente valorizados pelas elites como símbolos de poder.⁹⁰⁵

(4) *Objetos em Geral*: a) *selos*. Objetos-símbolo que, entre outras coisas, representavam a posse de uma determinada propriedade ou a participação em certas transações legais;⁹⁰⁶ b) *varas ou cetros*. Simbolizavam autoridade e poder político;⁹⁰⁷ c) *joias*. Tinham, muitas vezes, a forma simbólica de uma determinada divindade. Sabe-se, por exemplo, que joias em forma de estrela, representando a divindade acádica Ishtar, eram bastante populares.⁹⁰⁸

(5) *Partes do Corpo Humano*: a) *mão*. Era claramente um símbolo fálico devido à sua forma. Além do mais, pode ser que a palavra “mão” seja derivada da raiz verbal ידד (*ydd*), que significa “amar”, termo este que também carrega consigo conotações sexuais;⁹⁰⁹ b) *cabeça*. Simbolizava toda a pessoa, de forma que no Antigo Oriente Médio decapitar alguém era uma forma de execução comum que representava a

⁹⁰¹ FREEDMAN, David Noel. [Ed.]. *Dictionary of the Bible*. [Vol.1]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000, p.357.

⁹⁰² HORNSEY, Ian S. *A History of Beer and Brewing*. Cambridge, RSC Publishing, 2003, p.108.

⁹⁰³ WERNESS, Hope B. *The Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in Art*. London and New York, The Continuum International Publishing Group, Inc., 2006, p.176.

⁹⁰⁴ Idem, *Ibidem*, p.57.

⁹⁰⁵ POTTS, D. T. *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*. New Jersey, John Wiley & Sons, 2012, p.218.

⁹⁰⁶ COLLON, Dominique. *Near Eastern Seals*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1990, p.11.

⁹⁰⁷ MILLER, Geoffrey P. *The Ways of a King: Legal and Political Ideas in the Bible*. [JAJS]. Vol.7. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p.110.

⁹⁰⁸ MILLS, Watson E. *Mercer Dictionary of the Bible*. Georgia, Mercer University Press, 1997, p.451.

⁹⁰⁹ BERGANT, Dianne, COTTER, David W., WALSH, Jerome T. & FRANKE, Chris. *The Song of Songs*. [Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry]. Collegeville, Liturgical Press, 2001, p.63.

destruição do “indivíduo inteiro” e a sua erradicação do grupo a que pertenceu. Tal crença foi bastante difundida, por exemplo, entre os assírios, que deixavam as cabeças decapitadas de seus inimigos empilhadas em montes próximo aos campos de batalha, com o propósito de intimidar seus adversários;⁹¹⁰ c) *coração*. Segundo Wolff, na maioria das vezes em que o termo hebraico *lev* é empregado na Bíblia Hebraica, faz referência ao aspecto intelectual do ser humano, ou seja, “funções racionais são atribuídas ao coração”, o que corresponde precisamente às funções que nós, ocidentais, “atribuímos à cabeça e, mais precisamente, ao cérebro”.⁹¹¹ Assim, no contexto do Antigo Oriente Médio, o coração era entendido como símbolo da inteligência e da vontade, e não das emoções, como habitualmente somos levados a acreditar.⁹¹²

Nesta breve exposição dos símbolos do Antigo Oriente Médio percebemos que essas antigas sociedades e culturas estavam cercadas pelo elemento simbólico por todos os lados. Tudo indica que esses povos respiravam, viam, comiam, ouviam, apalpavam, cheiravam e viviam cotidianamente os seus incontáveis e inumeráveis símbolos. Eles estavam mesclados em sua existência humana. Os símbolos faziam parte definitiva de sua vida.

APÊNDICE 4: A Magia e a Religião no Pensamento Judaico Pós-Bíblico

Como a literatura rabínica não é o foco do nosso trabalho, não realizamos um estudo aprofundado a respeito das práticas mágicas e religiosas em seu *corpus*. Nosso objetivo é somente assinalar que as práticas mágicas estavam arraigadas de tal forma na religião do Judaísmo pós-bíblico, que persistem e encontram expressão, com novas nuances, na literatura e provavelmente na vida dos judeus desse período. No período pós-bíblico, magia e religião continuam coexistindo no judaísmo. Apesar da Bíblia Hebraica condenar claramente as práticas mágicas, estas persistiram, ocorrendo fora do âmbito “oficial” ordenado de culto e prática.⁹¹³ Um rápido olhar sobre parte da literatura judaica pós-bíblica nos fornecerá uma noção sobre o assunto. No livro pseudepígrafo de

⁹¹⁰ STAUBLI, Thomas & SCHROER, Silvia. *Body Symbolism in the Bible*. Collegeville, Liturgical Press, 2001, pp.83-84. Aliás, esse simbolismo também é encontrado na Bíblia, onde lemos sobre a decapitação de Golias realizada por Davi. (Cf. 1 Sm 17:51,54).

⁹¹¹ WOLFF, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. [Trad. Margareth Kohl]. Philadelphia, Fortress Press, 1974, p.46.

⁹¹² WHYBRAY, Roger Norman. *The Book of Proverbs*. [CBC]. London and New York, Cambridge University Press, 1999, p.33.

⁹¹³ BASKIN, Judith R. [Ed.]. *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2011, p.408.

1 *Enoque* (II-I Séculos a.e.c.) é dito que os anjos ensinaram às mulheres “bruxarias, exorcismos e feitiços” e as familiarizaram com “ervas e raízes” (1 En 7:3), bem como, ensinaram aos habitantes da terra “todas as energias ocultas e as forças da magia” (1 En 65:3).⁹¹⁴

Já o *Talmude Babilônico* (II-V Séculos e.c.) é pródigo em relatos sobre a magia, demonstrando o grande interesse que os sábios do judaísmo nutriam pelo assunto.⁹¹⁵ A quantidade e variedade de referências à magia nesse *corpus* literário é impressionante. Notemos alguns exemplos. A magia é retratada como uma das possíveis causas da hidropsia (*Shabbat* 33a). Palavras de encantamento são proferidas a fim de promover a cura de doentes (*Shabbat* 66b). Uma pessoa com febre letal devia “adquirir sete espinhos de sete palmeiras, sete lascas de sete vigas, sete pregos de sete pontes, sete punhados de cinzas de sete fornos, sete montes de terra inferiores a sete dobradiças, sete tipos de terra de sete navios, sete punhados de cominho e sete pêlos da barba de um cachorro velho e amarrá-los na nuca com um fio torcido branco” (*Shabbat* 67a). Além disso, é dito que Rabi Hanina ben Pappi, para escapar de uma mulher que o incitava a praticar a imoralidade, “pronunciou uma certa fórmula [mágica], depois da qual o seu corpo ficou coberto de furúnculos e sarna; mas ela fez alguma coisa e ele foi curado” (*Kiddushin* 39b). Outro trecho apresenta o seguinte pronunciamento do Rabi Eliezer: “Eu fiz uma declaração e todo o campo ficou cheio de pepinos” (*Sanhedrin* 68a). Um relato extremamente fantasioso afirma que o Rabi Yannai derramou no chão uma bebida feita de farinha e água, transformando-a em serpentes, e, em seguida, deu uma bebida a uma mulher que, ao ingerir o líquido, se transformou em um asno, servindo de montaria para Yannai em direção ao mercado. (*Sanhedrin* 67b).

Philip Alexander assim buscou ilustrar a forma como a magia é retratada em três fontes clássicas do judaísmo:⁹¹⁶

⁹¹⁴ PROENÇA, Eduardo de. [Org.]. *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo, Fonte Editorial, 2005, pp.261,291.

⁹¹⁵ Todas as referências feitas ao Talmude Babilônico baseiam-se em: EPSTEIN, Isidore. [Ed.]. *Soncino Babylonian Talmud*. London, The Soncino Press, 1961.

⁹¹⁶ Gráfico adaptado de: ALEXANDER, Philip S. *The Talmudic Concept of Conjuring ('Ahizat 'Einayim) and the Problem of the Definition of Magic (Kishuf)*. In: ELIOR, Rachel & SCHÄFER, Peter. [Eds.]. *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p.26.

Nós apenas discordamos do gráfico de Alexander quanto ao seu primeiro item sobre a magia na Bíblia Hebraica. A nosso ver, embora a magia “estrangeira” seja punível no Tanakh com o apedrejamento, contudo, a “magia” produzida por Deus ou por seus servos é permitida ou, pelo menos, tolerada, como pudemos observar anteriormente (cf. Capítulo 3) no caso de alguns personagens bíblicos.

No que diz respeito ao misticismo judaico, a magia também pode ser encontrada nesse âmbito. O *Sêfer ha-Zohar* (“*Livro do Esplendor*”), obra clássica do misticismo judaico atribuída ao Rabi Shimeon Bar Yochai, menciona “as quarenta e duas letras sagradas do nome sagrado pelas quais os céus e a terra foram criados” (*Zohar* 2:175b).⁹¹⁷ O *Sêfer ha-Razim* (“*Livro dos Mistérios*”), importante obra da literatura mágica judaica, apresenta uma grande quantidade de materiais e fórmulas mágicas destinados aos mais diversos fins. Tais elementos podem sugerir que as crenças mágicas encontradas neste livro talvez fizessem parte da religião popular judaica de uma determinada época por ele retratada.⁹¹⁸ Finalmente, o *Sêfer Yetsirah* (“*Livro da Criação*”), conhecida literatura cabalística cuja autoria é atribuída pela tradição judaica a Abraão, é compreendido como uma obra que fala sobre “as propriedades mágicas inerentes nas combinações das letras [hebraicas] e o uso destas combinações na criação do universo”.⁹¹⁹ Tais características mágicas foram percebidas no Talmude Babilônico,

⁹¹⁷ MATT, Daniel C. [Trad.]. *The Zohar*. Stanford, Stanford University Press, 2004, p.62. Para um estudo mais detalhado sobre a magia no Zohar, veja: COHEN-ALLORO, Dorit. *Ha-Magyah ve-ha-Kishuf be-Sefer ha-Zohar*. [PhD Thesis]. Jerusalem, Hebrew University, 1989.

⁹¹⁸ MORGAN, Michael A. [Trad.]. *Sepher Ha-Razim: The Book of the Mysteries*. [Pseudepigrapha Series 11 | Texts and Translations 25 | Society of Biblical Literature]. California, Scholars Press, 1983, p.11.

⁹¹⁹ IDEL, Moshe. *Zohar*. In: JONES, Lindsay. [Ed.]. *Encyclopedia of Religion*. [Vol.14]. Detroit, Macmillan Reference USA, 2005, p.8221. O acréscimo entre colchetes é nosso.

onde a frase “Rabbah criou um homem” (*Sanhedrin* 65b)⁹²⁰ foi interpretada por Rashi significando “Rabbah criou um homem através do *Sêfer Yetsirah* no qual ele aprendeu as combinações das letras do Nome”.⁹²¹

Por fim, a magia também está presente em obras judaicas de natureza mais filosófica. Citemos aqui dois exemplos. O *Sêfer ha-Kuzari* (“*Livro do Kuzari*”), escrito pelo Rabi espanhol Judá ha-Levi no Século XII, fala sobre “a influência espiritual de uma certa estrela, de uma constelação ou do encanto de um talismã” sobre os israelitas do Êxodo (I,97).⁹²² Segundo Schwartz, tal influência espiritual se deu porque “os israelitas fizeram o bezerro de ouro como um talismã para atrair as emanções estelares”.⁹²³ Já o *Moreh Nevukhim* (“*Guia dos Perplexos*”), obra clássica do Rabi espanhol Moshe ben Maimon (ou Maimônides), escrita no Século XII, vê com ceticismo as crenças mágicas presentes nas culturas dos outros povos, ao mesmo tempo em que afirma a sua condenação pela Torah. Segundo Maimônides, “as práticas das nações, que elas consideram ser de uma característica mágica ou talismânica, mesmo que não contenham qualquer elemento idólatra são proibidas”.⁹²⁴

Portanto, diante dos dados aqui apresentados, podemos perceber que a magia sempre projetou a sua sombra em maior ou menor grau sobre a religião do judaísmo do período pós-bíblico. Entretanto, como mencionamos no início desse tópico, as crenças mágicas ocorreram nessa época fora do âmbito “oficial” ordenado de culto e prática.

APÊNDICE 5: A Magia no Pensamento Ocidental

Se, por um lado, a visão que os povos primitivos possuíam sobre a distinção entre a magia e a religião, era turva, por outro lado, não se pode dizer o mesmo da visão

⁹²⁰ EPSTEIN, Isidore. [Ed.]. *Soncino Babylonian Talmud*. London, The Soncino Press, 1961. Este ato de “criar um homem” refere-se ao *golem*, “um ser criado artificialmente, com forma humana. Ele é trazido à vida através de um ato mágico ou do uso dos nomes sagrados”. (Cf. COHN-SHERBOK, Dan. *A Concise Encyclopedia of Judaism*. Oxford, Oneworld Publications, 1998, p.82).

⁹²¹ SHERWIN, Byron L. *In Partnership with God: Contemporary Jewish Law and Ethics*. Syracuse, Syracuse University Press, 1990, p.194.

⁹²² HALLÉVI, Juda. *Le Livre du Kuzari*. [Trad. M. Ventura]. Paris, Les Éditions Rieder, 1932, pp.100-101.

⁹²³ SCHWARTZ, Dov. *Astral Magic and Specific Properties (Segullot) in Medieval Jewish Thought: Non-Aristotelian Science and Theology*. In: FREUDENTHAL, Gad. [Ed.]. *Science in Medieval Jewish Cultures*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p.304.

⁹²⁴ MAIMONIDES, Moses. *The Guide for the Perplexed*. [Trad. M. Friedländer]. London, George Routledge & Sons Ltd; New York, E. P. Dutton & Co, 1910, p.338.

ocidental sobre este mesmo assunto.⁹²⁵ Apesar de Weber chamar o Oriente (e, de forma mais específica, a Índia e a China) de “grande jardim encantado”,⁹²⁶ referindo-se ao fato de a religião e a magia coexistirem nestas culturas, formando assim uma espécie de “amalgama sagrada”, isto não é verificado, entretanto, na civilização ocidental. Aliás, Pierucci destacou este fato, ao dizer que:

A hostilidade mútua entre religião e magia é característica acentuada da civilização ocidental. [...] Neste nosso lado do planeta, [...] uma antipatia fundamental opõe magia e religião, em alguns casos fazendo da diferença separação, em outros transformando a tensão implícita em expresse antagonismo.⁹²⁷

Ora, mas quando se inicia esta tensão de forma acentuada entre a magia e a religião? Segundo Weber, a gênese da relação conflituosa entre estas duas esferas do sagrado remonta ao período dos profetas bíblicos. A esse respeito, observemos novamente as palavras de Weber:

Aquele grande processo histórico no desenvolvimento das religiões, a eliminação da magia do mundo, teve início com os antigos profetas hebreus e, em conjunção com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de se obter segurança como superstição e pecado [...].⁹²⁸

Contudo, deve-se observar, por outro lado, que este comportamento ético e eticizante dos profetas bíblicos surgiu do conceito bíblico de *monoteísmo ético*, cuja base estava (e está) assentada na crença em um único Deus, o qual exige do homem, por sua vez, um comportamento ético, tal como ensinado e definido na Torah e posteriormente nos escritos dos profetas.⁹²⁹ Esse monoteísmo ético que vê Deus

⁹²⁵ Como já explicamos anteriormente, com “visão ocidental” do sagrado, queremos nos referir à concepção ocidental *weberiana* de “desencantamento do mundo”, segundo a qual o monoteísmo ético judaico-cristão, em um longo processo histórico, culminado com o surgimento do Protestantismo europeu nos séculos XVI e XVII, se impôs e se autoafirmou na Europa pós-medieval, contribuindo assim para o domínio da “religião oficial” e o consequente declínio e marginalização da magia. (Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo*. São Paulo, Editora 34, 2003, pp.135-138).

⁹²⁶ WEBER, Max. *Economy and Society*, p.630.

⁹²⁷ PIERUCCI, Antônio Flávio. *A Magia*, p.90.

⁹²⁸ WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p.105. Veja também: WEBER, Max. *Ancient Judaism*. New York, Simon and Schuster, 1952, pp.219-225.

⁹²⁹ BLOOMBERG, Jon. *The Jewish World in the Modern Age*. Jersey City, KTAV Publishing House,

principalmente como um Ser único, moralmente perfeito e absolutamente transcendente, se posiciona, conseqüentemente, contra todo o tipo de idolatria. E, ao fazê-lo, a magia, que estava visceralmente envolvida com a crença em várias divindades no contexto politeísta, também acaba se tornando alvo de seu eloquente discurso ético, feito, sobretudo, pelos profetas. Dessa forma, os profetas bíblicos são vistos como os representantes da mais elevada forma de ética da Bíblia Hebraica.⁹³⁰

Pierucci, ao falar sobre esse processo histórico de eliminação da magia iniciado com os profetas bíblicos, afirma que tal processo atingiu o seu auge com o surgimento do protestantismo europeu. Segundo ele:

[...] os profetas bíblicos davam início a um longuíssimo processo histórico-cultural de “desencantamento religioso do mundo”, o qual chegaria ao ápice do radicalismo com as seitas protestantes surgidas na Europa dos séculos 16 e 17. Antes desse período, durante a vigência do catolicismo medieval como religião do Ocidente, magia e religião viviam em simbiose, não podendo separar-se facilmente.⁹³¹

Estes dados são relevantes para a nossa pesquisa, pois nos sinalizam que a relação outrora “cinzenta” do universo mágico-religioso entre os povos primitivos e também no contexto do Antigo Oriente, ao longo da história, e, mais particularmente, no Ocidente, foi cedendo espaço à dicotômica e antagônica relação “branca” e “preta” entre a religião e a magia respectivamente.

APÊNDICE 6: A Magia se Distingue Claramente da Religião?

Cabe-nos observar que o pensamento mágico tem sido caracterizado por alguns

Inc., 2004, p.92.

⁹³⁰ LONGMAN III, Tremper & ENNS, Peter. [Eds.]. *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*. Downers Grove, InterVarsity Press, 2008, p.193. Entretanto, não devemos nos esquecer de que, apesar de a magia não ter predominado frequentemente em Israel, “ela nunca desapareceu completamente da prática popular”. (Cf. WEBER, Max. *Ancient Judaism*, p.219).

⁹³¹ PIERUCCI, Antônio Flávio. *A Magia*, pp.93-94. O historiador britânico, Keith Thomas, em seu conhecido livro *Religion and the Decline of Magic*, menciona vários fatores que contribuíram para o declínio da magia na Europa, principalmente entre os séculos XVI e XVIII. Entre estes fatores, destacamos os seguintes: importantes mudanças intelectuais, o crescimento da vida urbana, o surgimento da ciência, os grandes avanços tecnológicos, a propagação de uma ideologia de autoajuda, o discurso religioso protestante contrário à magia e o surgimento do Iluminismo. (Cf. THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. New York, Oxford University Press, 1997, pp.641-668).

estudiosos como possuidor de três aspectos identitários mutuamente relacionados:

- 1) A centralidade da noção de pessoa; 2) A ausência, na magia, da noção de responsabilidade moral; 3) A identificação por analogia entre o domínio do homem e o da natureza.⁹³²

Quanto ao primeiro ponto, Montero conceitua *pessoa* em termos não-ocidentais (mas sem especificar a que culturas tal conceituação se aplica) assim: “a pessoa se define sobretudo por uma posição social que obriga àquele que a ocupa a um certo número de comportamentos”. Ela é “um *locus* onde se encontra um feixe de relações”.⁹³³ Contudo, perguntamos, por que toda forma de pensamento mágico deve ter a *noção de pessoa* como algo central? Além disso, pode-se falar sobre um conceito de *pessoa* que seja universalmente aceito?⁹³⁴ E ainda, tal característica da magia ocorre *necessariamente e da mesma forma* em todas as culturas, antigas e contemporâneas? Ora, Montero admite no contexto de sua fala que “a *ideia de indivíduo*, além de ser relativamente recente no pensamento ocidental, *está ausente em grande número de culturas*”.⁹³⁵ Isso explica porque “antropólogos têm sido inclinados a encontrar uma ausência de individualismo (e, portanto, uma ausência de individualidade) em suas etnografias das sociedades tradicionais”.⁹³⁶ Aliás, Karenga, ao comentar sobre o que chama de “filosofia Maatiana” (derivado de *Maat*, nome da deusa egípcia da verdade, justiça, retidão e ordem) no contexto mágico-religioso do Antigo Egito, declara que “a filosofia ética Maatiana é essencialmente *comunitária* e pressupõe a *comunidade* como mais importante, não o indivíduo. O indivíduo [...] está ausente na antropologia Maatiana”.⁹³⁷ Portanto, a ausência da “centralidade da noção de pessoa” (ou indivíduo) em uma cultura predominantemente mágica como a do Antigo Egito (e também em

⁹³² MONTERO, Paula. *Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos*. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_06.htm>. Acessado em: 20/04/2014.

⁹³³ Idem, *Ibidem*.

⁹³⁴ Marcel Mauss, por exemplo, apresenta quatro diferentes definições de “indivíduo” de acordo com os estágios de sua evolução em diferentes épocas e sociedades, nas quais este é chamado respectivamente de *personnage*, *persona*, *personne* e *moi*. Porém, segundo Rapport e Overing, “a consideração de Mauss é confusa”. (Cf. RAPPORT, Nigel & OVERING Joanna. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London And New York, Routledge, 2002, pp.180-181).

⁹³⁵ MONTERO, Paula. *Op. Cit.* Os itálicos são nossos.

⁹³⁶ RAPPORT, Nigel & OVERING Joanna. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London And New York, Routledge, 2002, p.182.

⁹³⁷ KARENGA, Maulana. *Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*. New York, Routledge, 2004, p.260.

várias outras culturas) não nos permite generalizar o primeiro item arrolado pela autora supra citada.

Em seu segundo ponto, Montero afirma que a noção de responsabilidade moral inexistia no pensamento mágico. Contudo, ao discorrer sobre o assunto, e, mais especificamente, acerca do “caráter amoral da magia” e do conceito de que “a sanção mágica não se funda na ideia de culpa ou pecado”, pensamentos estes defendidos por Durkheim, a antropóloga demonstra cautela ao não se pronunciar a favor da “validade da interpretação durkheimiana” que distingue a magia da religião, uma vez que, em suas próprias palavras, “o interdito religioso *suporia* a idéia de Sagrado, enquanto o mágico *seria* inteiramente laico e utilitário”.⁹³⁸ Desse modo, a falta de consenso no que diz respeito à validade do pensamento de Durkheim quanto ao caráter amoral da magia, expressa pela própria autora, exige precaução quanto a adoção acrítica deste segundo ponto. Aliás, segundo Douglas, Durkheim, ao separar a magia da moral e da religião “ajudou a transmitir-nos uma confusão de ideias sobre a magia”.⁹³⁹ Esta mesma autora, ao discorrer sobre o pensamento de Frazer (que foi uma grande fonte de inspiração para Durkheim) acerca da magia, da religião e da moral, declarou, com acentuado tom de ironia, o seguinte:

Frazer baseava-se apenas nalgumas *suposições* correntemente admitidas na época em conversas de salão. *Acreditava-se*, de fato, que o requinte moral era um sinal de civilização avançada. *Supunha-se* também que a magia nada tinha a ver com a moral nem com a religião. Foi com estes elementos que Frazer pintou a imagem dos nossos antepassados. A magia dominava o seu espírito. O universo, a seus olhos, era movido por princípios impessoais, mecânicos. Procurando desajeitadamente a fórmula que lhes permitiria controlá-los, os nossos antepassados *tropeçavam por acaso nalguns princípios justos* mas, o mais das vezes, a *confusão mental* de que eram vítimas levava-os a crer que as palavras e os sinais lhes poderiam servir de instrumentos. A magia seria a consequência da incapacidade dos primeiros humanos para distinguir as suas próprias associações subjetivas da realidade exterior, objetiva. A sua origem baseava-se,

⁹³⁸ MONTERO, Paula. *Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos*. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_06.htm>. Acessado em: 20/04/2014. Os itálicos são nossos.

⁹³⁹ DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*, p.18.

pois, num engano. Não existiam dúvidas de que o selvagem era *um pateta crédulo*.⁹⁴⁰

E Douglas não está sozinha em seu pensamento. Gehman, de forma mais prática, ao abordar o relacionamento entre magia, religião e moral, afirma que:

a maioria dos estudiosos da religião hoje já não mantém as distinções rígidas entre magia e religião. Não somente os sacerdotes religiosos oram a um Deus pessoal, como também os magos imploram aos espíritos. Os magos devem atender os rigorosos requisitos rituais, a fim de executar a magia eficaz; a moralidade não se restringe aos sacerdotes religiosos.⁹⁴¹

Em sua fala, esse autor não apenas demonstra que há uma linha muito tênue entre a religião e a magia, como também aponta para a presença da moralidade em ambas. Finalmente, Reader e Tanabe, de forma muito semelhante a Gehman, assim situam a questão em torno do trinômio magia-religião-moral:

O problema é o suposto conflito entre a magia e a moralidade e a noção de que a fé correta envolve um distanciamento da magia e das crenças populares. Na medida em que amuletos, talismãs, orações e promessas relativos aos benefícios terrenos envolvem, todos eles, a utilização de forças espirituais tais como o poder e a graça dos budas e deuses e processos rituais para alcançar fins materiais e físicos, eles estão associados de fato com a magia.⁹⁴²

Sendo assim, a noção de que a responsabilidade moral está ausente na magia, conquanto possa ser verdadeira na experiência brasileira, ao menos segundo os estudos de casos específicos levantados por Montero, entretanto, não é aceita consensualmente entre os estudiosos e, ademais, é desprovida de aplicabilidade universal.⁹⁴³

⁹⁴⁰ DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*, p.21. Os itálicos são nossos.

⁹⁴¹ GEHMAN, Richard J. *African Traditional Religion in Biblical Perspective*. Woodvale Grove, East African Educational Publishers Ltd., 2005, p.89.

⁹⁴² READER, Ian & TANABE JR., George J. *Practically Religious: Wordly Benefits and the Common Religion of Japan*. Hawai'i, University of Hawai'i Press, 1998, p.117.

⁹⁴³ Douglas, em um artigo no qual examina a obra *The Forest of Symbols and the Drums of Affliction*, de Victor Turner, escreveu: "Antropólogos estão corretamente sempre preocupados com o perigo de impor subjetivamente suas categorias [de pensamento] sobre o material a ser analisado. Como nós podemos controlar este fator subjetivo? A resposta de Turner é exigir uma demonstração convincente de como as categorias culturais sustentam uma dada estrutura social. Nunca deveria ser novamente permitido fornecer

Por fim, Montero declara que um terceiro e último traço característico de toda forma de pensamento mágico é aquilo que ela denominou de “identificação por analogia entre o domínio do homem e o da natureza”. Ela explica este ponto, esclarecendo que as “operações mágicas desconhecem a descontinuidade entre o homem e o mundo natural”, ou, traduzindo em bom linguajar frazeriano, “as leis [mágicas] de contiguidade e similaridade supõem uma eficácia da magia sobre o mundo objetivo”.⁹⁴⁴ Embora tal premissa possa certamente ser verificada em algumas culturas, contudo, Frazer (e também Tylor), segundo Eliade, “em suas pesquisas antropológicas e etnológicas, acumularam exemplos desprovidos de qualquer contiguidade geográfica ou histórica”, uma vez que estavam “persuadidos de que se tratava *sempre e em todos os lugares* da mesma ‘reação uniforme do espírito humano diante dos fenômenos da Natureza’”.⁹⁴⁵

Eliade arremata:

Tylor ou Frazer consideravam a vida mágico-religiosa da humanidade arcaica um amontoado de “superstições” pueris: fruto de medos ancestrais ou da estupidez “primitiva”. Mas esse julgamento de valor contradiz os fatos. O comportamento mágico-religioso da humanidade arcaica revela uma tomada de consciência existencial do homem em relação ao Cosmos e a si mesmo. Onde um Frazer via apenas “superstição” já se encontrava implícita uma metafísica, mesmo que ela se expressasse pela interpretação dos símbolos, mais que por sobreposições de conceitos: uma metafísica, ou seja, uma concepção global e coerente da Realidade, e não uma série de gestos instintivos regidos pela mesma e fundamental “reação do animal humano diante da Natureza”.⁹⁴⁶

Em vista de tudo quanto dissemos até aqui, concluímos que é difícil falar sobre

uma análise de um sistema combinado de categorias de pensamento que não tenha relação demonstrável com a vida social das pessoas que pensam nestes termos”. (DOUGLAS, Mary. *The Healing Rite*. [Review Article]. *Man*, New Series 5(2), 1970, p.303. Os acréscimos entre colchetes são nossos). Somos gratos à Profª Drª Marta Topel por indicar-nos a leitura deste artigo.

⁹⁴⁴ MONTERO, Paula. *Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos*. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/porta/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_06.htm>. Acessado em: 20/04/2014. O acréscimo entre colchetes é nosso. Por *contiguidade* entende-se a ideia de que “as coisas colocadas em contato estão ou permanecem unidas” e por *similaridade* a ideia de que “o semelhante produz o semelhante”. (Cf. BRÜSEKE, Franz Josef. *Mística, Magia e Técnica*. In: *Política e Sociedade*, v.1, n.4, Florianópolis, 2004, p.172).

⁹⁴⁵ ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*, pp.175-176. Os itálicos são nossos.

⁹⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p.176.

um pensamento mágico uniforme que obedeça a um determinado padrão de funcionamento universalmente detectável. É por isso que declaramos antes que “*magia* é uma palavra que possui tantas definições como tem havido estudos sobre ela”.⁹⁴⁷

APÊNDICE 7: O Antigo Oriente Médio e o Seu Ambiente Mágico-Religioso

Como preâmbulo deste tópico, faz-se necessário responder à seguinte pergunta: no contexto do Antigo Oriente Médio, a magia e a religião eram vistas como *duas coisas* distintas ou como *uma coisa só*? Sergio Ribichini responde a esta pergunta nos seguintes termos:

É fácil observar no plano histórico que o termo “magia” é de origem grega; Portanto, pertence a um determinado contexto que não é propriamente aquele do Antigo Oriente Médio e poderia não ser “compatível” com a civilização pré-clássica. A distinção que muitas vezes funciona entre religião e magia, por exemplo, depende muito do nosso conceito de religião [...]; mas uma distinção tal, dificilmente seria aplicável em muitas culturas do Oriente Médio pré-clássico.⁹⁴⁸

O uso que este autor faz do advérbio “muitas”, na expressão “muitas culturas”, demonstra cautela diante do risco de se cometer generalizações. Ribichini enxerga, e compartilhamos sua visão, o subjetivismo que está por trás da definição do conceito de “religião” (e também de “magia”),⁹⁴⁹ bem como, compreende também que seria anacrônico definir tais conceitos tendo como base o pensamento grego tardio. Contudo, a nosso ver, é o galês *Islwyn Blythin* quem aborda a questão de forma mais precisa. Ao discorrer sobre o desenvolvimento tecnológico experimentado pelos cananeus no contexto do Antigo Oriente Médio, bem como, sobre a relação entre tecnologia, magia e religião, Blythin comenta:

A distinção habitual entre religião e magia precisa urgentemente de correção. Não é a diferença entre submissão e coerção, mas a

⁹⁴⁷ MIDDLETON, John. *Theories of Magic*. In: ELIADE, Mircea. [Ed.]. *The Encyclopedia of Religion*. [Vol.9]. New York, Macmillan Publishing Company / London, Collier Macmillan Publishers, 1987, p.82.

⁹⁴⁸ RIBICHINI, Sergio. *La Magia nel Vicino Oriente Antico: Introduzione Tematica e Bibliografica*. [SEL]. N° 15. Essedue Edizioni, 1998, p.7.

⁹⁴⁹ Versnel apresenta três notáveis correspondências entre a magia e a religião, demonstrando, assim, o subjetivismo por trás das definições que as enxergam de forma apartada. (Cf. VERSNEL, H. S. *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*. [Numen, Vol. 38, Fasc.2]. Leiden, Brill, 1991, p.181).

diferença entre duas formas de submissão, ou entre duas formas de coerção e submissão. Não há contradição aqui, pois submissão implica coerção ou constrangimento. Quando a tecnologia avança, a magia diminui. Isso é verdade, mas a conclusão de que a tecnologia é a *substituta* mais eficiente da magia é falsa. É o caráter hostil da tecnologia avançada e sua influência perturbadora que causam a decadência da magia. O avanço da tecnologia também tem um considerável, e em muitos aspectos, semelhante impacto sobre a religião, um fato que novamente aponta para uma sobreposição orgânica entre a magia e a religião.⁹⁵⁰

Este argumento apresentado por Blythin, no que se refere à relação entre a magia e a religião no âmbito do Antigo Oriente Médio, além de ser esclarecedor, vai na contramão das teorias propostas por Tylor, Frazer, Durkheim, Mauss e Malinowski, ao mesmo tempo em que vai ao encontro das posições defendidas por Marett, Radcliffe-Brown e Crawley.

Dessa forma, salvo alguma indicação contrária em caráter excepcional, entendemos, como já mencionamos em outras ocasiões, que o ambiente sócio-cultural do Antigo Oriente Médio não é apenas “mágico” e nem somente “religioso”, mas sim predominantemente “mágico-religioso”.

Observemos agora como esse ambiente mágico-religioso se descortina entre alguns dos vários povos do Antigo Oriente Médio. Aliás, o que foi dito no primeiro capítulo a respeito dos símbolos, também é válido aqui. Ou seja, conhecer o ambiente mágico-religioso do Antigo Oriente Médio é imprescindível para a compreensão deste mesmo ambiente na Bíblia Hebraica, uma vez que esta última está inserida dentro do mesmo *continuum* sócio-cultural deste primeiro.

(1) *Mesopotâmia*

Para os povos da antiga Mesopotâmia,⁹⁵¹ a religião e a magia coexistiam em uma

⁹⁵⁰ BLYTHIN, Islwyn. *Magic and Methodology*. [Numen, Vol. 17, Fasc.1]. Leiden, Brill, 1970, pp.50-51.

⁹⁵¹ A palavra “Mesopotâmia” é de origem grega, sendo derivada do adjetivo μέσος (*mésos*), “meio, entre” e do substantivo ποταμός (*potamós*), “rio”. Portanto, “Mesopotâmia” significa literalmente “entre rios”. As civilizações consideradas mesopotâmicas compreendiam a Suméria, Acádia, Assíria e Babilônia. (Cf. NEMET-NEJAT, Karen Rhea. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. Westport, Greenwood Press, 1998, pp.11-12). A Mesopotâmia estava situada dentro de uma região conhecida como “Crescente Fértil”. O nome “Crescente Fértil” foi cunhado pelo orientalista americano James Henry Breasted em 1916 e foi aplicado a uma região de terra cultivável com traçado imaginário em forma de lua crescente (meia-lua).

profunda simbiose.⁹⁵² A magia e a religião coexistiam, por exemplo, na Suméria,⁹⁵³ Acádia,⁹⁵⁴ Babilônia e Assíria.⁹⁵⁵ Na cultura mesopotâmica, a magia era subdividida em duas partes. Fazia-se distinção entre: (a) *magia negra* (ou *magia maldosamente antissocial*) e (b) *magia branca* (ou *magia defensiva*). Contudo, devemos lembrar que as formas e os métodos empregados por aqueles que praticavam estes dois tipos de magia eram praticamente os mesmos, de modo que a distinção entre uma e outra ocorria de acordo com a forma pela qual a comunidade enxergava *quem* efetuava a atividade mágica, e não devido a uma *diferença essencial* no poder e na magia em si mesmos.⁹⁵⁶

A *magia negra* (acádico, *kīšpu*) era praticada por um *feiticeiro* (acádico, *kaššāpu*) ou por uma *feiticeira* (acádico, *kaššāptu*), enquanto que a *magia branca* era realizada principalmente por um *exorcista* (acádico, *āšipu* / *mašmāšu*). A primeira era punida com a morte, enquanto que a última era vista como um presente dos deuses para a humanidade.⁹⁵⁷

Esse território abrangia as zonas das terras altas e o deserto da Ásia Ocidental, se estendendo desde o Egito para o sul da Anatólia, para o norte da Mesopotâmia e para o leste, em direção aos flancos das montanhas Zagros. (Cf. BREASTED, James Henry. *Ancient Times: A History of the Early World*. Boston, Ginn and Company, 1916, p.101; KIPFER, Barbara Ann. *Encyclopedic Dictionary of Archaeology*. New York, Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2000, p.187).

⁹⁵² Segundo Francesca Rochberg, “a separação entre ciência, religião e magia, necessária para entreter a questão de como estes se relacionam entre si em algum contexto histórico é completamente artificial no antigo contexto mesopotâmico [...]”. (Cf. ROCHBERG, Francesca. *Heaven and Earth: Divine-Human Relations in Mesopotamian Celestial Divination*. In: NOEGEL, Scott, WALKER, Joel & WHEELER, Brannon. [Eds.]. *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003, p.184). Nemet-Nejat afirma que na antiga Mesopotâmia não havia fronteiras que separassem a “magia” do “culto” e da “religião”. Segundo esta autora, a magia era parte integrante do comportamento religioso mesopotâmico e, por meio dela, tentava-se exercer influência para a obtenção de sucesso, bem-estar, saúde e riqueza. (Cf. NEMET-NEJAT, Karen Rhea. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, p.196).

⁹⁵³ Diringer, ao falar sobre alguns documentos sumérios, declara: “o texto exhibe a mistura sociável entre religião e magia”. (Cf. DIRINGER, David. *The Book Before Printing: Ancient, Medieval and Oriental*. Mineola, Dover Publications, Inc., 1982, p.92).

⁹⁵⁴ Os encantamentos, a adivinhação e a magia eram alguns dos elementos principais da religião acádica. (Cf. WOZNIUK, Vladimir. *Enemies from the East?: V. S. Soloviev on Paganism, Asian Civilizations, and Islam*. Evanston, Northwestern University Press, 2007, p.142).

⁹⁵⁵ Segundo Spence, na Babilônia e na Assíria a magia e a religião se sobrepunham. (Cf. SPENCE, Lewis. *Myths and Legends of Babylonia and Assyria*. [Cosimo Classics]. New York, Cosimo, Inc., 2010, pp.257-258).

⁹⁵⁶ MARSMAN, Hennie J. *Women in Ugarit & Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Leiden, Brill, 2003, p.514.

⁹⁵⁷ SCURLOCK, J. A. *Magic*. In: FREEDMAN, David Noel [Ed.]. *ABD*. Vol.4. [K-N]. New York, Doubleday & Company Incorporation, 1992, p.465. Deve-se notar a semelhança entre a raiz acádica *kšp*, que está relacionada à magia e à feitiçaria e a mesma raiz em hebraico, de onde derivam, por exemplo, os termos *קָשַׁפּ* (*kāšāp*), “sussurrar” [no pi’el, *קִישֵׁפ* (*kīšēp*), “encantar, praticar feitiçaria”], *קִישֵׁפ* (*kešēp*), “feitiçaria, magia” e *קַשְׁשָׁן* (*kaššān*), “feiticeiro, mago”. (Cf. JASTROW, Marcus. *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*. New York, The Judaica Press, Inc.,

Ora, que a magia e a religião se fundiam na Mesopotâmia, formando assim um organismo único, “mágico-religioso”, é evidenciado pelas formas, funções e contextos dentro dos quais tal organismo ocorre. De acordo com Scurlock, a magia era usada indistintamente em todas as áreas da vida do homem mesopotâmico. Ela estava presente na religião, na superstição popular, em vários empreendimentos e também no campo amoroso.⁹⁵⁸

- Na *esfera religiosa*, a magia era empregada na fundação de templos e outras construções, na consagração de um sacerdote e na preparação dos tambores do templo.

- No âmbito da *superstição popular*, a magia era usada para auxiliar no trabalho de parto, fazer bebês agitados dormirem, afastar males como a praga, a febre, a dor de dente, a mordida de cachorros, e ainda fantasmas, demônios, mal olhado, calúnia, pesadelos e maus presságios e também para estabelecer contato com os espíritos dos mortos.

- No âmbito dos *empreendimentos*, a magia era utilizada a fim de se obter sucesso na guerra, na abertura de canais, no estabelecimento de tavernas, no retorno de escravos fugitivos e em questões legais.

- Por fim, na *esfera amorosa*, a magia era utilizada com o propósito de conquistar a pessoa amada e de resolver problemas relacionados à impotência sexual.

Estes exemplos extraídos do contexto sócio-cultural mesopotâmico nos mostram como a magia e a religião estavam imbricadas, entretecidas e misturadas. Além disso, tais exemplos também demonstram que o universo dos povos constitutivos da antiga sociedade mesopotâmica era um universo caracteristicamente “mágico-religioso”.

(2) *Anatólia Hitita*

O imaginário mágico-religioso hitita era rico. O panteão oficial hitita continha, pelo menos, mil divindades, sendo um grande percentual delas de origem estrangeira. Isso pode ser constatado pela ocorrência de vários nomes de deuses estrangeiros e também pelos ritos e orações estrangeiros feitos a eles, os quais estão documentados em

1996, pp.676-677). Além disso, a raiz acádica *kšp* também conserva semelhanças com o árabe *kasafa*, “cortar”, o etíope *kasaba* e o tigrínio *kašaba*, “circuncidar”. (Cf. KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *HALOT*. [Trad. M. E. J. Richardson]. Vol.1. Leiden, Brill, 2001, p.503).

⁹⁵⁸ Os exemplos citados são extraídos de: SCURLOCK, J. A. *Op.Cit.*, p.465. Sobre a relevância da magia na cultura mesopotâmica, veja ainda: ABUSCH, Tzvi. *The Internalization of Suffering and Illness in Mesopotamia: A Development in Mesopotamian Witchcraft Literature*. [SEL]. N°15. Verona, Essedue Edizioni, 1998, pp.49-58.

antigos registros hititas.⁹⁵⁹

Já a magia hitita, apresenta um traço comum com a magia mesopotâmica, sendo também ela dividida em duas partes: (a) a *magia negra* (hitita, *alwanzatar*), praticada por um *feiticeiro* (hitita, *alwanzinaš*)⁹⁶⁰ e (b) a *magia branca*, praticada, entre outros, pelo *magô* (hitita, *lú^{li}azu*). O termo *lú^{li}azu*, além de significar “mago”,⁹⁶¹ também pode ser traduzido como “adivinho”⁹⁶² ou “médico”.⁹⁶³

Além disso, um traço característico da magia hitita, se comparada a magia mesopotâmica, é o papel proeminente atribuído às “mulheres velhas” (hitita, *sal^{sa}šu.gi*) como praticantes legítimas da magia, assim como, a falta de uma divisão clara de trabalho entre os adivinhos e exorcistas, o que acarretava uma sobreposição de funções entre ambos.⁹⁶⁴

De acordo com Ünal, a magia hitita, assim como a mesopotâmica, era empregada em todas as esferas das atividades humanas. Ela era empregada: a fim de proporcionar alívio aos mais variados tipos de sofrimento humano, nas práticas de alguns crimes, no contexto das atividades e sentimentos humanos, nas relações interpessoais, em ocasiões militares, nas práticas cúlticas e religiosas, em eventos da natureza, os quais eram vistos como sinais da vontade divina, no acasalamento de animais e nos rituais e sacrifícios nas mais diversas ocasiões.⁹⁶⁵

⁹⁵⁹ ÜNAL, Ahmet. *The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Boğazköy – Hattuša*. In: MIKASA, Takahito. [Ed.]. *Essays on Anatolian Studies in the Second Millennium B.C. Vol.III*. [Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan]. Wiesbaden, Otto Harrassowitz GmbH & Co., 1988, p.54.

⁹⁶⁰ PUHVEL, Jaan. *Hittite Etymological Dictionary*. Vols. 1/2. Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co., 1984, pp.43-44. O termo *alwanzatar* significa “bruxaria, feitiçaria, magia, encantamento, feitiço”. (Cf. PUHVEL, Jaan. *Op. Cit.*, p.43).

⁹⁶¹ ÜNAL, Ahmet. *Op.Cit.*, p.65.

⁹⁶² HOFFNER, Harry A. & BECKMAN, Gary M. *Letters from the Hittite Kingdom*. [Writings from the Ancient World | N° 15]. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009, p.368.

⁹⁶³ STURTEVANT, Edgar Howard. *A Hittite Glossary: words of known or conjectured meaning with Sumerian and Akkadian words occurring in Hittite texts*. Pennsylvania, University of Pennsylvania, 2008, p.33.

⁹⁶⁴ SCURLOCK, J. A. *Magic*. In: FREEDMAN, David Noel [Ed.]. *ABD*, p.465. Sobre as “mulheres velhas” no contexto da magia hitita, veja também: OTTEN, H. *The Religion of the Hittites*. In: BLEEKER, C. J. & WIDENGREN, G. [Eds.]. *Historia Religionum: Religions of the Past*. Vol.1. Leiden, Brill, 1969, p.320; MCMAHON, Gregory. *Comparative Observations on Hittite Rituals*. In: YENER, K. Aslıhan & HOFFNER, JR., Harry A. *Recent Developments in Hittite Archaeology and History: Papers in Memory of Hans G. Güterbock*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2002, p.130.

⁹⁶⁵ Estes itens são fornecidos por Ünal, que, em sua obra, os exemplifica com várias práticas mágicas extraídas do contexto cotidiano hitita. (Cf. ÜNAL, Ahmet. *The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions According to the Cuneiform Texts from Boğazköy – Hattuša*. In: MIKASA, Takahito. [Ed.]. *Essays on Anatolian Studies in the Second Millennium B.C.*, pp. 71-74).

Como se pode notar, a magia e a religião hititas viviam em uma verdadeira relação simbiótica. Na esfera do sagrado hitita, o mágico e o religioso se confundiam. Desse modo, a magia hitita era “a ligação entre as mais complexas manifestações da religião e as crenças e práticas simples da maioria da população”.⁹⁶⁶ A soma de todos estes fatos nos permite classificar as crenças e práticas hititas, sem dúvida alguma, como “mágico-religiosas”.⁹⁶⁷

(3) *Canaã*

Embora as crenças e práticas mágico-religiosas sejam amplamente documentadas em vários contextos mesopotâmicos e também no contexto hitita, elas são mais escassas no contexto canaanita. Apesar disso, os mitos canaanitas nos apresentam alguns exemplos referentes à esfera mágico-religiosa. A esse respeito, Joines declara:

A divindade suprema canaanita, El, atuou na cura do rei doente, Keret, por meio da ação mágica. A deusa Anath efetuou através de meios mágicos a restauração à terra de seu irmão morto, Baal. Ela também atacou o assassino de Baal, Mot, o deus da morte, dividindo-o, peneirando-o, queimando-o, moendo-o e semeando o seu corpo na terra. Tal ação, indubitavelmente uma forma de repetição cúltica, assegurava a germinação na terra das sementes aparentemente mortas. De Paghat, a filha do lendário rei Danel, se diz que observava o movimento da água e das estrelas.⁹⁶⁸

Esse texto mencionado por Joines, que apresenta um ritual agrário encontrado num trecho do poemaugarítico sobre os deuses irmãos, Baal e Anath, descreve a restauração da fertilidade através da magia simpática. Segundo o poema, assim que Mot, deus da esterilidade, matou Baal, deus da fertilidade, a irmã de Baal, Anath, resolveu vingar a morte de seu irmão através das seguintes ações praticadas contra Mot:

⁹⁶⁶ BURNEY, Charles. *Historical Dictionary of the Hittites*. Lanham, Scarecrow Press, Inc., 2004, p.182.

⁹⁶⁷ Esta relação íntima entre a magia e a religião no contexto hitita também foi observada pelo orientalista espanhol Juan Salazar que, em um estudo sobre as atividades militares hititas, fez questão de empregar o termo composto “mágico-religioso” no título e no conteúdo de seu artigo. (Cf. SALAZAR, Juan Manuel González. *Rituales Mágico-Religiosos Hititas Relacionados con las Actividades Militares del Reino de Hatti (II Milênio a.C.)*. [HA | Nº 19]. III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo. Madrid, Disputación Provincial de Huelva, 2003, pp.147-157).

⁹⁶⁸ JOINES, Karen Randolph. *Magic and Divination*. In: MILLS, Watson E. [Ed.]. *Mercer Dictionary of the Bible*. Georgia, Mercer University Press, 1997, p.540.

Ela captura o piedoso Mot –
Com a espada ela o fende.
Com o sopro ela o joeira –
Com o fogo ela o queima.
Com o moinho ela o mói –
No campo ela o semeia.⁹⁶⁹

A menção feita neste texto a uma espécie de ritual ligado à agricultura pode ser uma possível referência à esperança que os cananeus tinham de que, ao realizarem tal ritual, estariam contribuindo para o crescimento das colheitas. Segundo Blythin, essa “expectativa” se move para além das ideias técnicas canaanitas de cultivo da terra e se encontra “no limiar da religião”.⁹⁷⁰ Desse modo, esse ritual agrário canaanita possui contornos de um verdadeiro ritual “mágico-religioso”.

(4) *Egito*

O egiptólogo francês, Gaston Maspero (1846-1916), ao falar sobre o papel que a magia exerceu sobre a religião egípcia, declarou que “a magia antiga era o próprio fundamento da religião”.⁹⁷¹ Em outras palavras, “no Egito, magia e religião desfrutavam de uma relação simbiótica”.⁹⁷²

Essa estreita relação observada entre a magia e a religião egípcias mostra-se ainda mais acentuada quando notamos que os egípcios, diferentemente dos mesopotâmicos e dos hititas, não faziam nenhum tipo de distinção terminológica entre a “boa magia” e a “magia má” ou “feitiçaria”. Para eles, ambas eram conhecidas como *heka*.⁹⁷³ Aliás, como Naydler faz questão de destacar, não havia no Egito nenhum termo que pudesse se referir a algo semelhante à ideia de “religião”. Toda a esfera egípcia do sagrado transitava em torno do termo *heka*, que este autor traduz como “poder mágico”.⁹⁷⁴

⁹⁶⁹ PRITCHARD, James B. [Ed.]. *ANET*. New Jersey, Princeton University Press, 1955, p.140.

⁹⁷⁰ BLYTHIN, Islwyn. *Magic and Methodology*, p.51.

⁹⁷¹ MASPERO, G. *Études de Mythologie et d'Archéologie Égyptiennes*. Vol.I. Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1893, p.106.

⁹⁷² PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London, British Museum Press, 1994, p.12. Harris afirma que “a religião egípcia estava baseada em uma crença firme e ativa na importância da magia”. (Cf. HARRIS, Eleanor L. *Ancient Egyptian Divination and Magic*. Boston, Weiser Books, 1998, p.1).

⁹⁷³ SCURLOCK, J. A. *Magic*. In: FREEDMAN, David Noel [Ed.]. *ABD*, p.466.

⁹⁷⁴ Cf. NAYDLER, Jeremy. *Temple of the Cosmos: The Ancient Egyptian Experience of the Sacred*. Rochester, Inner Traditions Bear & Company, 1996, p.124.

A singularidade deste fantástico universo egípcio no qual a magia e a religião se confundem fez com que Geraldine Pinch criticasse a teoria frazeriana que distinguia a magia da religião e, conseqüentemente, diferenciava também o mago do sacerdote. Segundo Pinch:

No Egito, magia e religião desfrutavam de uma relação simbiótica. Rituais que seriam considerados como magia sob a definição de Frazer, eram mais comumente realizados por sacerdotes do que por qualquer outro grupo [...]. Muitas vezes é dito que os magos são distintos dos sacerdotes porque eles têm clientes em vez de uma congregação e porque não se espera que eles exerçam qualquer autoridade moral. Contudo, esta descrição também abrangeria os mais antigos sacerdotes egípcios, que eram especialistas pagos nos rituais, em vez de mestres morais. A teoria de que a magia é sempre não ortodoxa e subversiva, parte de uma contracultura religiosa e política, não parece aplicar-se ao Egito, onde o ritual mágico era praticado em nome do Estado por, pelo menos, três mil anos.⁹⁷⁵

Em razão destes argumentos, a autora irá concluir o seu pensamento declarando que, no Egito, a magia e a religião pertenciam a um mesmo sistema de crenças, de modo que muito do que é classificado geralmente como “religião” poderia ser igualmente considerado como “magia” naquele contexto.⁹⁷⁶ Tal fato fornece sustentação à nossa opinião de que ao nos referirmos à esfera do sagrado no contexto egípcio, temos que ter sempre em mente o seu significado simbiótico “mágico-religioso”.⁹⁷⁷

⁹⁷⁵ PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*, p.12. Ritner também apresenta uma crítica semelhante à de Pinch, ao dizer: “De acordo com as antigas teorias antropológicas de Frazer e Malinowski, a ‘magia’ era distinguida da ‘religião’ devido aos atos de ameaça da primeira e seus objetivos pessoais limitados. Infelizmente, estes critérios são inadequados para delinear a prática egípcia, visto que eles frequentemente caracterizam textos de padrão cômico (‘religioso’) também. Como resultado, os mesmos textos têm sido classificados como ‘mágicos’ por certos estudiosos, embora ‘religiosos’ por outros. Uma solução comum tem sido a adoção da frase ambígua ‘mágico-religioso’ [...]”. (Cf. RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. [SAOC | Nº 54]. Chicago, The University of Chicago Press, 1997, p.1).

⁹⁷⁶ PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*, p.17.

⁹⁷⁷ Esse mesmo pensamento também é defendido por vários autores que empregam o termo “mágico-religioso” em seus textos. Dentre eles, citamos: RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.247; BUDGE, E. A. Wallis. *From Fetish to God in Ancient Egypt*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2003, p.9; DUNAND, Françoise & ZIVIE-COCHE, Christiane. [Trad. David Lorton]. *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Ithaca, Cornell University Press, 2004, p.299; DAVID, Ann Rosalie. *The Experience of Ancient Egypt*. London and New York, Routledge, 2000, p.77; WEGNER, Joseph. *Tradition and Innovation: The Middle Kingdom*. In: WENDRICH, Willeke. [Ed.]. *Egyptian Archaeology*. [Blackwell Studies in Global Archaeology]. Oxford, Blackwell Publishing

Compreender esta relação ambígua entre a “magia” e a “religião” não somente no contexto mais amplo do Antigo Oriente Médio, mas também, e sobretudo, dentro do universo mágico-religioso mais restrito do Egito, é fundamental para a presente pesquisa. Conforme vimos na análise de algumas passagens selecionadas do livro de Êxodo, o simbolismo mágico-religioso, principalmente egípcio, funciona como um *Leitmotiv*, percorrendo muitas de suas narrativas (principalmente situadas na primeira metade de Êxodo). Nessa associação fundamentou-se a nossa tese e nela residiu seu caráter inovador pelo fato de empregar juntamente com a exegese tradicional do texto bíblico uma nova ferramenta interpretativa no estudo de Êxodo, a saber, a ferramenta do simbolismo mágico-religioso egípcio. Portanto, devido à tamanha influência que o universo mágico-religioso exerceu sobre o pensamento egípcio, bem como, devido à sua relevância para a nossa pesquisa, já que o Êxodo está ambientado neste mundo, julgamos importante acrescentar aqui outros detalhes sobre este universo superpovoado pelo sagrado.

4.1. O Universo Mágico-Religioso do Antigo Egito

O universo mágico-religioso exercia um papel preponderante no imaginário do Egito Antigo. Na verdade, não nos parece exagerado afirmar que tal universo foi o “motor” que colocou todo o Antigo Egito em pleno funcionamento. Aliás, cabe lembrar que “para os egípcios, religião e magia eram ‘irmãs gêmeas’”.⁹⁷⁸

Ora, mas em que áreas da antiga sociedade egípcia o pensamento mágico-religioso se mostrava presente? Esse pensamento podia ser encontrado nos mais diversos contextos do Antigo Egito, tais como:⁹⁷⁹

(a) *Nos Templos*. Nos cultos realizados nos templos egípcios, a magia e a religião andavam juntas, podendo ser vistas de forma indissociável, por exemplo, nos sacrifícios e oferendas alimentares dedicados às divindades, nas preces, nos cânticos litúrgicos, nas procissões e nos demais gestos e objetos rituais empregados no culto;

(b) *Nas Práticas Sacerdotais*. Os sacerdotes-magos recorriam à magia em várias situações: na invocação das divindades, no auxílio dos bebês prematuros, nas práticas

Ltd, 2010, pp.127-130.

⁹⁷⁸ CHRISTENSEN, Wendy. *Empire of Ancient Egypt*. New York, Chelsea House, 2009, p.109.

⁹⁷⁹ Todos os exemplos aqui citados foram adaptados de: BEVERESCO, A. & FENOGLIO, A. *Os Mistérios do Antigo Egito*. [Trad. David Jardim Júnior]. Rio de Janeiro, Ediouro, 1985, pp.115-127.

anticoncepcionais, na elaboração de fórmulas afrodisíacas, para desferir ameaças contra as próprias divindades, para a proteção diante das tempestades, dos leões do deserto, dos crocodilos do Nilo e dos diversos tipos de enfermidades, na cicatrização das feridas, para afastar os espíritos dos mortos (demônios) etc.

(c) *Na Agricultura, na Caça e na Pesca.* A magia também era utilizada para proteger as colheitas e também para assegurar o sucesso nas caças e nas pescas, fazendo com que os caçadores e pescadores pudessem atrair, respectivamente, grandes quantidades de animais selvagens e de peixes para as suas armadilhas.

(d) *Na Política.* Os rituais mágicos eram usados até mesmo nas questões políticas que envolviam os inimigos estrangeiros do Faraó, de sua família e de seus dignitários. Neste caso, empregava-se a magia a fim de que os deuses e os espíritos encarregados de castigar os inimigos do Egito pudessem facilmente encontrá-los e puni-los. Além disso, a magia também era usada para punir os inimigos internos do Egito, como, por exemplo, os titulares de cargos importantes que, de alguma forma, conspiravam contra o Faraó e o seu governo.

(e) *Na Luta Contra as Forças Maléficas Impessoais.* Os poderes mágico-religiosos também eram utilizados para combater forças malignas impessoais. Entre tais forças, podemos destacar as seguintes: palavras malignas, palavras injuriosas, ultrajes, pensamentos maléficos, intrigas, maus propósitos e, inclusive, todos os sonhos maus.

(f) *Nas Situações de Inimizade Pessoal.* Por fim, a magia era utilizada com o propósito de prejudicar inimigos pessoais. Neste caso, havia magias feitas, por exemplo, para enlouquecer um homem ou uma mulher e também para tornar impotente um marido de uma mulher. Neste último caso, há, evidentemente, uma motivação passional por trás do feitiço. Além disso, era igualmente comum a fabricação de pequenos bonecos de terracota, argila ou cera, que representavam pessoas inimigas e que, ao serem golpeados, afetavam de forma correspondente as pessoas neles representadas (*magia homeopática*).

Em vista dos exemplos acima mencionados, aos quais poderiam ser acrescentados tantos outros, vemos que a magia exerceu grande influência sobre as mais diversas áreas da sociedade do Antigo Egito. Como conclui David, “a magia desempenhou um papel

importante e integrante na crença egípcia desde os primeiros tempos”.⁹⁸⁰

4.2. Os Observadores das Práticas Mágico-Religiosas Egípcias

Já verificamos que o pensamento mágico-religioso estava presente em todas as esferas da antiga sociedade egípcia. Entretanto, *quem* observava tais práticas mágico-religiosas no antigo Egito? Estavam elas restritas a uma pequena elite da época, ou eram realizadas pelo povo em geral?

Ritner, ao discorrer sobre a legalidade das práticas mágico-religiosas no Antigo Egito, destaca a democratização e disseminação das mesmas, que estavam presentes tanto no palácio faraônico quanto nas camadas populares da antiga sociedade egípcia. Segundo ele, “reis, sacerdotes e plebeus usavam os mesmos métodos [mágico-religiosos] diariamente, em uma base normativa, legal”.⁹⁸¹ Esta “onipresença” do pensamento mágico-religioso no antigo Egito também é confirmada por Fleming e Lothian, que, aliás, descrevem a sua ocorrência não apenas em todas as camadas da sociedade egípcia, mas também entre as próprias divindades egípcias. De acordo com eles:

Reis e pedreiros, médicos e diplomatas, parteiras e navegantes: todos contavam com pelo menos um pouco de magia para ajudá-los a levar a vida. Os poderes mágicos eram acessíveis aos sacerdotes, curandeiros e encantadores de escorpiões e a todos os que respeitavam aos deuses do Egito, que eram os maiores de todos os magos.⁹⁸²

Como podemos notar nestas breves informações, o pensamento mágico-religioso estava difundido por toda a antiga sociedade egípcia, de tal modo que “poucos egípcios poderiam ter imaginado viver sem a magia”.⁹⁸³ Aliás, como observaram Beveresco e Fenoglio ao discorrerem sobre a magia egípcia, “a crença na magia não conhecia limites sociais”, de modo que até mesmo “o próprio Faraó [...] fazia recitar todas as manhãs

⁹⁸⁰ DAVID, Ann Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. [Trad. Angela Machado]. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011, p.373.

⁹⁸¹ RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p.13. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁹⁸² FLEMING, Fergus & LOTHIAN, Alan. *Ancient Egypt's Myths and Beliefs*. New York, The Rousen Publishing Group, Inc., 2012, p.116.

⁹⁸³ BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*. New York, Facts On File, Inc., 2002, p.223.

uma fórmula mágica destinada a protegê-lo contra os seus inimigos”.⁹⁸⁴ Assim, destacamos a relevância do antigo Egito, bem como, de suas crenças e rituais mágico-religiosos para a presente pesquisa.

APÊNDICE 8: Tabela das Práticas Mágico-Religiosas em Êxodo 4-14

ELEMENTOS MÁGICO-RELIGIOSOS DE ÊXODO, CAPÍTULOS 4 A 14			
Práticas Mágicas	Práticas Religiosas	Circunstâncias	Resultado Pretendido/Alcançado
- A vara de Moisés transforma-se em serpente e depois volta ao seu estado original (4:2-4). Tal prática (ou “ritual”) é chamada aqui e subsequentemente de <i>’ot</i> (4:8-9).	- Moisés obedece a YHWH, lançando a vara ao chão e pegando-a (4:2-4); ele teme a descrença e a desobediência dos filhos de Israel (4:1).	- Moisés é enviado por YHWH para libertar Israel da servidão egípcia (3:1-22).	- “para que os israelitas creiam em YHWH” (<i>l'ma'an ya'āmīnū</i> , cf. Êx 4:5.9), sabendo que YHWH é Senhor (cf. Êx 6:6-7); e também “para que os egípcios (e o próprio Faraó, cf. Êx 7:15-17; 8:20-22) saibam/conheçam que YHWH é Senhor” (<i>w'yād'ū miṣrayim kī- 'ānī 'ādōnāy</i> , cf. Êx 7:5; 14:4,18).
- A mão de Moisés colocada no peito adoece e depois fica sã (4:6-7).	- A descrença e desobediência iniciais dos israelitas, cederiam lugar posteriormente à fé (4:8).	- Moisés é enviado por YHWH para libertar Israel da servidão egípcia (3:1-22).	- Idem.
- A incapacidade de Moisés de pronunciar palavras de poder mágicas egípcias (4:10); Aarão seria a “boca” de Moisés e Moisés seria o seu “Deus” (4:16); É dito que Moisés fará sinais através de sua vara (4:17).	- YHWH ensinará a Moisés e a Aarão o que deverão falar ao faraó (4:12b,15b); YHWH ordena a Moisés que obedeça à sua vontade (4:21-23).	- Moisés é enviado por YHWH para libertar Israel da servidão egípcia (3:1-22).	- Idem.
- Zípora circuncida o prepúcio do seu filho com uma pedra, toca com ele os pés (genitais?) de Moisés (Gerson?) (4:25) e afasta YHWH (4:26).	- Zípora circuncida o prepúcio do seu filho com uma pedra (4:25).	- YHWH encontra Moisés (Gerson?) no caminho e quer matá-lo por ser incircunciso (4:24-26).	- Afastar YHWH, que queria matar Moisés (Gerson?) (4:26).
- A vara de Aarão e a vara dos magos egípcios transformam-se em crocodilos, mas a vara deste primeiro engole as varas dos últimos (7:8-12).	- Moisés e Aarão realizam tais atos em obediência à ordem de YHWH (7:10a).	- O primeiro duelo entre Moisés e Aarão e os mágicos egípcios (7:8-13).	- Os egípcios saberão que YHWH é Senhor (7:5).
- Aarão estende a sua vara sobre as águas do Egito e as golpeia, transformando-as em sangue; os magos egípcios fazem o mesmo com os seus encantamentos (7:19-22a).	- Moisés e Aarão realizam tais atos em obediência à ordem de YHWH (7:20a).	- 1ª praga: as águas do Egito transformam-se em sangue (7:19-25).	- Idem.
- Aarão estende a sua vara sobre as águas do Egito e provoca o surgimento de rãs; os magos egípcios fazem o mesmo com seus encantamentos (8:2-3 TM / 8:5-7).	- O faraó pede a Moisés e a Aarão que orem a YHWH, pedindo-lhe que remova as rãs do Egito (8:4 TM / 8:8); Moisés ora a YHWH e as rãs são removidas (8:8-9a TM / 8:12-13a).	- 2ª praga: as rãs invadem o Egito (7:26-8:11 TM / 8:1-15).	- Idem.
- Aarão golpeia o pó da terra	- Moisés e Aarão realizam tais	- 3ª praga: os insetos	- Idem.

⁹⁸⁴ BEVERESCO, A. & FENOGLIO, A. *Os Mistérios do Antigo Egito*, p.124.

com a sua vara e este se transforma em insetos por toda a terra do Egito; os magos egípcios tentam fazer o mesmo com seus encantamentos, mas não conseguem, admitindo que “isto é o dedo de Deus” (8:12-15a TM / 8:16-19a).	atos em obediência à ordem de YHWH (8:12-13 TM / 8:16-17).	invadem o Egito (8:12-15 TM / 8:16-19).	
- YHWH ameaça (através de seu porta-voz, Moisés) enviar (e envia) um enxame de moscas ao Egito, caso faraó não liberte o povo de Israel (8:16-20 TM / 8:20-24 Port)	- O faraó pede a Moisés e a Aarão que orem a YHWH, pedindo-lhe a remoção das moscas do Egito (8:24-25 TM / 8:28-29); Moisés ora a YHWH e as moscas são removidas (8:26-27 TM / 8:30-31).	- 4ª praga: um enxame de moscas invade o Egito (8:16-28 TM / 8:20-32)	- Os egípcios saberão que YHWH é Senhor (7:5).
- YHWH ameaça (através de seu porta-voz, Moisés) enviar (e envia) a peste sobre os animais do Egito, caso faraó não liberte o povo de Israel (9:1-7a).	- O texto bíblico não mostra Moisés obedecendo a ordem de YHWH de forma explícita, mas tal ato é inferido do contexto (9:1).	- 5ª praga: a peste aflige os animais do Egito (9:1-7).	- Idem.
- Moisés toma um punhado de cinzas do forno, as lança em direção aos céus e estas se tornam em febre que rebenta em furúnculos nos homens e animais do Egito (9:8-11).	- Moisés realiza tal ato em obediência à ordem de YHWH (9:10).	- 6ª praga: A febre que rebenta em furúnculos nos homens e animais do Egito (9:8-12).	- Idem.
- Moisés estende a sua vara em direção ao céu e uma chuva de pedras cai sobre o Egito (9:22-23).	- Moisés realiza tal ato em obediência à ordem de YHWH (9:22-23); Faraó admite o seu pecado e a impiedade do povo egípcio, reconhece a justiça dos atos de YHWH e pede a Moisés que ore a YHWH, pedindo-lhe a remoção da praga (9:27-28).	- 7ª praga: A chuva de pedras aflige a terra do Egito (9:22-35).	- Idem.
- Moisés estende a sua vara e uma nuvem de gafanhotos cobre o Egito (10:13-15).	- Moisés realiza tal ato em obediência à ordem de YHWH (10:12-13); Faraó admite que pecou contra YHWH e contra Moisés e Aarão, pede-lhes que perdoem o seu pecado e que orem a YHWH, pedindo-lhe a remoção da praga (10:16-17).	- 8ª praga: os gafanhotos destroem as plantações do Egito (10:12-20).	- Idem.
- Moisés estende a mão em direção ao céu e as trevas cobrem a terra do Egito por três dias (10:22).	- Moisés realiza tal ato em obediência à ordem de YHWH (10:21-22).	- 9ª praga: as trevas cobrem a terra do Egito (10:21-29).	- Idem.
- os israelitas pintam as vergas e os umbrais das portas de suas casas com o sangue de animais sacrificados, o que protege os seus primogênitos (humanos e animais) da morte (12:12-13,21-23).	- Tais atos são realizados no contexto da “Festa de <i>pesah</i> ” e da “Festa dos Pães Sem Fermento” (Êx 11:1-13:16). Estas festas passam a ser celebradas perpetuamente como culto a YHWH em memória do seu cuidado para com Israel (12:13-20, 23-27).	- 10ª praga: a morte de todos os primogênitos humanos e animais do Egito (12:12-40).	- A festa de <i>pesah</i> é instituída como culto perpétuo ao Senhor em memória da libertação de Israel do Egito (12:13-14,24-27); Faraó finalmente liberta o povo de Israel do Egito (12:30-40).
- Moisés levanta a sua vara, estende a sua mão em direção ao Mar de Juncos (Mar Vermelho) e o golpeia, a fim de que suas águas sejam partidas ao meio (14:16,21-22); depois ele estende novamente a sua mão sobre o mar e este retorna ao seu estado anterior (14:27).	- Moisés clama a YHWH por socorro diante da perseguição sofrida por Faraó e o seu exército (14:5-7,15).	- A travessia do Mar de Juncos (Mar Vermelho) (14:15-31).	- “para que os egípcios saibam/conheçam que YHWH é Senhor” (<i>w’ýād’ū miṣrayim kī-’ānī ’ādōnāy</i> , cf. Êx 14:4,18). Após a abertura do Mar de Juncos, “temeram o povo a YHWH; e creram em YHWH” (Êx 14:31).

(Tabela elaborada após sugestão feita pela Profª Drª Marta Topel, no meu Exame de Qualificação, em 18/11/2013, a quem sou grato pela valiosa recomendação).

BIBLIOGRAFIA

Artigos, Periódicos Acadêmicos e Revistas

ABUSCH, Tzvi. *The Internalization of Suffering and Illness in Mesopotamia: A Development in Mesopotamian Witchcraft Literature*. [SEL | Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico]. N°15. Verona, Essedue Edizioni, 1998.

ADLER, Jonathan. *Dating the Exodus: A New Perspective*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol.23. N°1. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 1995.

ALLEN, Ronald B. *The "Bloody Bridegroom" in Exodus 4:24-26*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.153. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 1996.

BABICH, Harvey. *Blood, Frogs and Lice*. [Derech HaTeva | A Journal of Torah and Science]. Vol.14. New York, Yeshiva University Press, 2009/2010.

_____. *Plagues 4 to 6: Wild Animals, Pestilence, and Boils*. [Derech HaTeva | A Journal of Torah and Science]. Vol.15. New York, Yeshiva University Press, 2010/2011.

BAKON, Shimon. *Witchcraft in the Bible*. [Dor Le Dor | World Jewish Bible Center]. Vol. 15. N° 4. Jerusalem, Raphael Haim Hacohen Press Ltd., 1987.

BAR, Shaul. *Saul and the "Witch of En-Dor"*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol.39. N°2. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2011.

BENJAMIN, Tammi & MANGEL, Marc. *The Ten Plagues and Statistical Science as a Way of Knowing*. [Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought]. 48:1. Boston, Cengage Learning, 1999.

BLANK, Sheldon H. *The Curse, Blasphemy, The Spell, and the Oath*. [Hebrew Union College Annual]. Vol.23. New York and Jerusalem, Hebrew Union College Press, 1950/51.

BLUMENTHAL, Fred. *The Circumcision Performed by Zipporah*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol.35. N°4. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2007.

BLYTHIN, Islwyn. *Magic and Methodology*. [Numen, Vol. 17, Fasc.1]. Leiden, Brill, 1970.

BRENNER, Reeve Robert. *Extra-Biblical Evidence of the Exodus*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol. 36.N°3. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2008.

BRÜSEKE, Franz Josef. *Mística, Magia e Técnica*. In: *Política e Sociedade*, v.1, n.4, Florianópolis, 2004.

CAQUOT, André. *Un Recueil Ougaritique de Formules Magiques: KTU 1.82*. [SEL | Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico]. N°5. Verona, Essedue Edizioni, 1988.

CLIFFORD, Richard J. *The Exodus in the Christian Bible: The Case for "Figural" Reading*. [Theological Studies]. Vol.63. Milwaukee, University of San Francisco Press, 2002.

COX, Dorian G. Coover. *The Hardening of Pharaoh's Heart in its Literary and Cultural Contexts*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.163. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 2006.

DALMAN, Rodger. *Egypt and Early Israel's Cultural Setting: A Quest for Evidential*

- Possibilities*. [Journal of the Evangelical Theological Society]. Vol.51.Nº3. Louisville, The Evangelical Theological Society Press, 2008.
- DAVIS, David. *Divination in the Bible*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol.30. Nº2. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2002.
- DOUGLAS, Mary. *The Healing Rite*. [Review Article]. Man, New Series 5(2), 1970.
- DYER, Charles H. *The Date of Exodus Reexamined*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.140. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 1983.
- FORMAN, Joel. *The Ninth Plague*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol. 36:3. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2008.
- GASTER, Theodor H. *Sharper Than a Serpent's Tooth: A Canaanite Charm Against Snakebite*. [Journal of Ancient Near Eastern Studies | 7]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1975.
- GREIFENHAGEN, Franz V. *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity*. [Journal for the Study of the Old Testament]. Vol.361. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002.
- GRIFFITHS, J. Gwyn. *The Egyptian Derivation of the Name Moses*. [Journal of Near Eastern Studies]. Vol.XII. Nº4. Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- HENDEL, Ronald. *The Exodus in Biblical Memory*. [Journal of Biblical Literature]. Vol.120. Nº4. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001.
- HOROWITZ, Wayne & HUROWITZ, Victor. *Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137)*. [Journal of Ancient Near Eastern Studies | 21]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1992.
- IERSSEL, Bas Van & WEILER, Anton. [Eds.]. *Exodus: A Lasting Paradigm*. [Concilium | Vol.87]. Edinburgh, T&T Clark, 1987.
- JEFFERS, Ann. *Magic and Divination in Ancient Israel*. [Religion Compass | Journal Compilation]. 1/6. Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2007.
- KEINÄNEN, Jyrki. *Traditions in Collision: A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives 1 Kings 17-19*. [The Finish Exegetical Society | 80]. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- KLUTZ, Todd. *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*. [Journal for the Study of the New Testament | Supplement Series | 245]. London and New York, Continuum International Publishing Group, 2004.
- LAMBDIN, Thomas O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*. [Journal of the American Oriental Society | Vol.73 | Nº 3]. Winona Lake, Eisenbrauns, 1953.
- LANGNER, Allan. *Yom Adonai and the Ninth Plague*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol.29. Nº3. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2001.
- MERCER, Samuel A. B. *Merneptah's Israel and the Exodus*. [Anglican Theological Review]. Vol.5. Illinois, Anglican Theological Review Press, 1922/23.
- MIKASA, Takahito. [Ed.]. *Essays on Anatolian Studies in the Second Millennium B.C. Vol.III*. [Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan]. Wiesbaden, Otto Harrassowitz GmbH & Co., 1988.
- MILLER, Geoffrey P. *The Ways of a King: Legal and Political Ideas in the Bible*.

[Journal of Ancient Judaism Supplements]. Vol.7. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

NEUFELD, Ernest. *Residual Magic in the Bible*. [Dor Le Dor | World Jewish Bible Center]. Vol. 17. N° 4. Jerusalem, Raphael Haim Hacohen Press Ltd., 1989.

NOEGEL, Scott B. *Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus*. [Journal of Ancient Near Eastern Studies | 24]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1996.

_____. *The Significance of the Seventh Plague*. [Biblica]. 76/4. Roma, Biblical Institute Press, 1995.

PARDEE, Dennis. *A Philological and Prosodic Analysis of the Ugaritic Serpent Incantation UT 607*. [Journal of Ancient Near Eastern Studies | 10]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1978.

PATTERSON, Richard D. *The Song of Redemption*. [Westminster Theological Journal]. Vol.57. Philadelphia, Westminster Theological Seminary Press, 1995.

_____. *Victory at Sea: Prose and Poetry in Exodus 14-15*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.161. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 2004.

PETROVICH, Douglas. *Amenhotep II and the Historicity of the Exodus-Pharaoh*. [The Master's Seminary Journal]. Vol.17. N°1. Sun Valley, The Master's Seminary Press, 2006.

PETTERSSON, Olof. "Magic-Religion: Some Marginal Notes to an Old Problem". [Journal of Anthropology Ethnos]. Volume 22: 3-4. Oxford and New York, Routledge, 1957.

POLLACK, Stuart. *The Speech Defect of Moses*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol.26. N°2. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 1998.

PORTER, Stanley E. [Ed.]. *Magic in the Biblical World: from the rod of Aaron to the ring of Solomon*. [Journal for the Study of the New Testament | N° 245]. London, T&T Clark International, 2003.

PROFFITT, III, T. D. *Moses and Anthropology: A New View of the Exodus*. [Journal of the Evangelical Theological Society]. Louisville, Evangelical Theological Society Press, 1984.

RABINOWITZ, Avi. *Moses' Three Signs: Symbol and Augury*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol.XX. N° 2. Jerusalem, Raphael Haim Hacohen Press Ltd., 1991/92.

RAY, JR., Paul J. *The Duration of the Israelite Sojourn in Egypt*. [Andrews University Seminary Studies]. Vol.24. N°3. Berrien Springs, Andrews University Press, 1986.

REA, John. *New Light on the Wilderness Journey and the Conquest*. [Grace Theological Journal]. 2:2. Winona Lake, Grace Theological Seminary Press, 1961.

REVENTLOW, Henning Graf & HOFFMAN, Yair. [Eds.]. *Creation in Jewish and Christian Tradition*. [Journal for the Study of the Old Testament | Vol. 319]. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002.

RIBICHINI, Sergio. *La Magia nel Vicino Oriente Antico: Introduzione Tematica e Bibliografica*. [SEL | Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico]. N° 15. Essedue Edizioni, 1998.

ROO, William A. Van. *Man the Symbolizer*. [Analecta Gregoriana]. Vol.222. Sectio: A.

Nº 23. Roma, Università Gregoriana Editrice, 1981.

SALAZAR, Juan Manuel González. *Rituales Mágico-Religiosos Hititas Relacionados con las Actividades Militares del Reino de Hatti (II Milênio a.C.)*. [Huelva Arqueológica | Nº 19]. III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo. Madrid, Disputación Provincial de Huelva, 2003.

SCHMITT, Rüdiger. *The Problem of Magic and Monotheism in the Book of Leviticus*. [The Journal of Hebrew Scriptures]. Vol.8. Article 11. Piscataway, Gorgias Press LLC, 2008.

SHEMESH, Abraham Ofir. “*Venif Yado El Hamakom Veasaf Et Hametzora*” (2 Kings 5,11). Touch and Hand Motions as Magic Techniques for a Leprosy Care. [Beit Mikra Quarterly]. Nº 183, Jerusalem, The Word Jewish Bible Center, 2005.

SMITH, Morton. *The Common Theology of the Ancient Near East*. [Journal of Biblical Literature]. Vol. 71:3. Atlanta, Society of Biblical Literature, 1952.

SPEISER, E. A. *An Angelic “Curse”: Exodus 14:20*. [Journal of American Oriental Society | Vol.80 | Nº3]. New Haven, American Oriental Society Press, 1960.

SPERO, Shubert. *And Against All the Gods of Egypt I Will Execute Judgements*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol. XXVII: 2. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 1999.

STEIN, Michael Alan. *The Religion of Israel in Egypt*. [Jewish Bible Quarterly]. Vol.39. Nº3. Jerusalem, The Jewish Bible Association, 2011.

STRICKER, B. H. *Trois Études de Phonétique et de Morphologie Coptes*. [Acta Orientalia]. Vol.15. Leiden, Brill, 1937.

VAILATTI, Carlos Augusto. *A Gagueira de Moisés: Múltiplas Interpretações*. [Cuadernos de Teología | CT]. Vol.30. Buenos Aires, Publicación del Instituto Universitario ISEDET, 2011.

VERSNEL, H. S. *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*. [Numen, Vol. 38, Fasc.2]. Leiden, Brill, 1991.

VOLOKHINE, Youri. *L'Égypte et la Bible: histoire et mémoire*. [BSÉG | Bulletin de la Société d'Égyptologie, Genève]. Vol.24. Genève, Société d'Égyptologie Press, 2000.

WALTKE, Bruce K. *Palestinian Artifactual Evidence Supporting the Early Date of the Exodus*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.129. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 1972.

WEINFELD, Moshe. “*Rider the Clouds*” and “*Gatherer of the Clouds*”. [Journal of Ancient Near Eastern Studies | 5]. New York, Jewish Theological Seminary Press, 1973.

WHEELER, Gerald. *Ancient Egypt's Silence About the Exodus*. [Andrews University Seminar Studies]. Vol.40. Nº2. Berrien Springs, Andrews University Press, 2002.

WILSON, R. D. *Critical Note on Exodus VI.3*. [Princeton Theological Review]. Vol.22. Princeton, Princeton Theological Seminary Press, 1924.

YAMAUCHI, Edwin M. *Magic in the Biblical World*. [Tyndale Bulletin]. Vol.34. Cambridge, The Institute for Biblical Lecture Press, 1983.

ZUCK, Roy B. *The Practice of Witchcraft in the Scriptures*. [Bibliotheca Sacra]. Vol.128. Dallas, Dallas Theological Seminary Press, 1971.

Bíblias, Traduções e Versões Bíblicas

A Bíblia Sagrada. (Tradução na Linguagem de Hoje). São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

A Bíblia – Tradução Ecumênica. [TEB]. São Paulo, Edições Loyola, 1994.

ALAND, Barbara [Ed.] et alii. *The Greek New Testament*. [Fourth Revised Edition]. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

ALMEIDA, João Ferreira de. [Trad.]. *Bíblia Sagrada*. (Edição Revista e Atualizada). São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ALMEIDA, João Ferreira de. [Trad.]. *Bíblia Sagrada*. (Edição Revista e Corrigida). Rio de Janeiro, Imprensa Bíblica Brasileira, 1991.

Bíblia Sagrada (Nova Versão Internacional). Colorado Springs, International Bible Society, 2000.

ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. [Eds.]. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. (Editio Quinta Emendata). Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GIRAUDO, Tiago & BORTOLINI, José. [Eds.]. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1985.

GORODOVITS, David & FRIDLIN, Jairo. [Trad.]. *Bíblia Hebraica*. Editora e Livraria Sêfer Ltda., 2006.

JÁNOS II, Pal. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*. Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1979.

MELAMED, Meir Matzliah. [Trad.]. *Torá: a Lei de Moisés*. São Paulo, Editora e Livraria Sêfer Ltda, 2001.

RAHLFS, Alfred. [Ed.]. *Septuaginta*. [Duo Volumina in Uno]. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

Comentários Bíblicos e Estudos Sobre Êxodo

ANDIÑACH, Pablo R. *El Libro del Éxodo*. [Biblioteca de Estudios Bíblicos | 119]. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.

BALANCIN, Euclides Martins & STORNILOLO, Ivo. *Como Ler o Livro do Êxodo: o caminho para a liberdade*. São Paulo, Paulus, 1990.

BEKER, Menachem. *Parperaot Latorá, El Midrash - Shemot*. [Trad. Reuven Sigal]. Buenos Aires, Editorial Keter Torá, 2005.

BRUEGGEMANN, Walter. *Exodus*. In: KECK, L. [Ed.]. [The New Interpreter's Bible]. Nashville, Abingdon Press, 1994.

CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus*. Magnes Press, Jerusalem, 1967.

CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia, The Westminster Press, 1974.

CHOURAQUI, André. *A Bíblia: Nomes (Êxodo)*. [Trad. Ivan Esperança Rocha e Paulo Neves]. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

CLEMENTS, Ronald E. *Exodus*. [The Cambridge Bible Commentary on the New

- English Bible]. Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- COLE, R. Alan. *Êxodo: Introdução e Comentário*. [Trad. Carlos Oswaldo Pinto]. São Paulo, Vida Nova / Mundo Cristão, 1990.
- DOZEMAN, Thomas B. *Commentary on Exodus*. [Eerdmans Critical Commentary]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- _____. *God at War: Power in the Exodus Tradition*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1996.
- DRAZIN, Israel & WAGNER, Stanley M. *Onkelos: On the Torah: Understanding the Bible Text. Exodus*. Jerusalem, Gefen Publishing House, 2006.
- DURHAM, John I. *Exodus*. [Word Biblical Commentary]. Waco, Word Books, Publisher, 1987.
- ELLIS, Ralph. *Tempest and Exodus*. Cheshire, Edfu Books, 2000.
- ETHERIDGE, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus*. Vol.1. New Jersey, Gorgias Press LLC, 2005.
- FRETHEIM, Terence E. *Exodus*. [Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching]. Louisville, John Knox Press, 1991.
- GMIRKIN, Russell E. *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*. London, T&T Clark International, 2006.
- GREEN, D. H. *The Millstätter Exodus: A Crusading Epic*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- GREENBERG, Moshe. *Understanding Exodus*. [The Melton Research Center Series]. Vol.II. Part I. New York, Behrman House, Inc., 1969.
- GROSSFELD, Bernard. [Trad.]. *The Targum Onkelos to Exodus*. [The Aramaic Bible | Vol.7]. Minnesota, Liturgical Press, 1988.
- HAMILTON, Victor P. *Exodus: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2011.
- HOFFMEIER, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1996.
- HOUTMAN, Cornelis. *Exodus: Historical Commentary on the Old Testament*. [4 Volumes]. Leuven, Peeters Publishers, 2002.
- HUMPHREYS, Colin J. *The Miracles of Exodus: A Scientist's Discovery of the Extraordinary Natural Causes of the Biblical Histories*. London, Continuum International Publishing Group, 2003.
- HYATT, J. P. *Exodus*. [The New Century Bible Commentary]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company / London, Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd., 1980.
- ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Shemot*. [Trad. Motel Zajac]. São Paulo, Trejger Editores, 1993.
- JACOB, Benno. *The Second Book of the Bible: Exodus*. [Trad. Walter Jacob]. Jersey City, KTAV Publishing House, Inc., 1992.
- JANZEN, J. Gerald. *Exodus*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.
- KALISCH, M. *A Historical and Critical Commentary of the Old Testament with a New*

- Translation: Exodus*. London, Longman, Brown, Green and Longmans, 1855.
- MEYERS, Carol. *Exodus*. [The New Cambridge Bible Commentary]. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- MILLER, Chaim. *O Livro de Êxodo*. São Paulo, Maayanot, 2009.
- NELSON, W. David. [Ed.]. *Mekhila de-Rabbi Shimon Bar Yohai*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2006.
- NEWSOME, James D. *Exodus*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1998.
- NOTH, Martin. *Exodus: A Commentary*. [Trad. J. S. Bowden]. London, SCM Press, 1962.
- PIXLEY, Jorge V. *Êxodo: Una Lectura Evangélica y Popular*. México, Casa Unida de Publicaciones, S.A., 1983.
- PROPP, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. [The Anchor Bible]. Vol.2. New York, Doubleday, 1998.
- SABBAH, Messod & SABBAH, Roger. *Les Secrets de l'Exode*. Paris, Jean-Cyrille Godefroy Editions, 2000.
- SARNA, Nahum M. *Exodus, Book of*. In: FREEDMAN, David Noel. [Ed.]. *The Anchor Bible Dictionary*. [Vol.2]. New York, Doubleday, 1992.
- _____. *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*. New York, Schocken Books, 1987.
- _____. *The JPS Torah Commentary: Exodus*. Philadelphia, New York and Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991.
- SMITH, Mark S. *Exodus*. [New Collegeville Bible Commentary]. Minnesota, Liturgical Press, 2010.
- STIEBING, William H. *Out of the Desert? Archaeology and the Exodus/Conquest Narratives*. New York, Prometheus Books, 1989.
- STUART, Douglas K. *Exodus*. [New International Version | The New American Commentary]. Nashville, Broadman & Holman Publishers, 2006.
- VELIKOVSKY, Immanuel. *Ages in Chaos I: From the Exodus to King Akhnaton*. New York, Doubleday & Company, Inc., 1952.
- VERVENNE, M. *Current Tendencies and Developments in the Study of the Book of Exodus*. In: VERVENNE, M. *Studies in the Book of Exodus*. [Ed.]. [Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium]. Vol. 126. Leuven, Peeters Publishers, 1996.
- VOGELS, Walter. *Moisés e Suas Múltiplas Facetas: do Êxodo ao Deuteronômio*. [Coleção: Bíblia e História]. São Paulo, Paulinas, 2003.

Comentários Bíblicos em Geral

- ALEXANDER, Joseph Addison. *Commentary on Isaiah*. Grand Rapids, Kregel Publications, 1992.
- ALFORD, Henry. *The Greek Testament*. Vol.II. [Acts-Corinthians]. Chicago, Moody Press, 1968.

- ALTER, Robert. *Genesis: Translation and Commentary*. New York and London, W. W. Norton & Company, 1996.
- ANDREWS, Stephen J. & BERGEN, Robert D. *1 and 2 Samuel*. [Holman Old Testament Commentary]. Nashville, Broadman & Holman Publishers, 2009.
- ASHLEY, Timothy R. *The Book of Numbers*. [The New International Commentary on the Old Testament]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1993.
- BARTON, John. *The Oxford Bible Commentary*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- BERGANT, Dianne & KARRIS, Robert J. [Orgs.]. *Comentário Bíblico*. Vol.1. [Introdução, Pentateuco e Profetas Anteriores]. São Paulo, Edições Loyola, 2001.
- _____. *The Collegeville Bible Commentary*. [Old Testament]. Collegeville, Liturgical Press, 1992.
- BERGANT, Dianne, COTTER, David W., WALSH, Jerome T. & FRANKE, Chris. *The Song of Songs*. [Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry]. Collegeville, Liturgical Press, 2001.
- BLOCK, Daniel I. *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24*. [The New International Commentary on the Old Testament]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997.
- BOWEN, Nancy R. *Ezekiel*. [Abingdon Old Testament Commentaries]. Nashville, Abingdon Press, 2010.
- BRODIE, Thomas L. *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical, and Theological Commentary*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2001.
- BRUEGGEMANN, Walter. *First and Second Samuel*. Louisville, John Knox Press, 1990.
- BUDD, PHILIP J. *Numbers*. [Word Biblical Commentary]. Vol.5. Waco, Word Books, Publisher, 1984.
- BURNS, Marie S. *The Chronicles: 1st & 2nd Kings*. Bloomington, AuthorHouse, 2005.
- _____. *The Tora: Genesis, Exodus & Leviticus*. Bloomington, AuthorHouse, 2005.
- CHAMPLIN, R. N. *O Antigo Testamento Interpretado: versículo por versículo*. Vol.1. [Gênesis - Números]. São Paulo, Editora Hagnos, 2001.
- CHOURAQUI, André. *No Princípio (Gênesis)*. [Trad. Carlito Azevedo]. Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- CHRISTENSEN, Duane L. *Deuteronomy 1:1-21:9*. [Word Biblical Commentary]. Vol.6A. Nashville. Thomas Nelson Publishers, 2001.
- COLE, Dennis R. *Numbers*. [The New American Commentary]. Vol.3B. Nashville, B&H Publishing Group, 2000.
- CRAIGIE, P. C. *The Book of Deuteronomy*. [The New International Commentary on the Old Testament]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1976.
- DOCKERY, David S. [Ed.]. *Holman Concise Bible Commentary*. Nashville, B&H Publishing Group, 2010.
- DRIVER, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. [The International Critical Commentary]. Edinburgh, T & T Clark, 1901.

- ELLISON, H. L. *Ezekiel: the Man and His Message*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1956.
- FROLOV, Serge. *The Turn of the Cycle: 1 Samuel 1-8 in synchronic and diachronic perspectives*. Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co., 2004.
- GORDON, Robert P. *1 and 2 Samuel: A Commentary*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1988.
- GRAY, George Buchanan. *Numbers*. [The International Critical Commentary]. Edinburgh, T & T Clark, Ltd, 1986.
- GRAY, J. *Joshua, Judges and Ruth*. [The Century Bible]. London, Thomas Nelson, 1967.
- GUNKEL, Hermann. *Genesis*. [Trad. Mark E. Biddle]. Georgia, Mercer University Press, 1997.
- HAMILTON, Victor P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. [Vol.1]. [The New International Commentary on the Old Testament]. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., 1990.
- _____. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*. [The New International Commentary on the Old Testament]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- HARRISON, R. K. *Levítico: Introdução e Comentário*. [Trad. Gordon Chown]. São Paulo, Vida Nova, 1983.
- HOUSE, Paul R. *1 & 2 Kings*. [The New American Commentary]. Vol.8. Nashville, B&H Publishing Group, 1995.
- IBN EZRA, Abraham Ben Meir. *The Commentary of Abraham Ibn Ezra on the Pentateuch*. Vol.5. Deuteronomy. [Trad. Perush ha-Torah]. Jersey City, KTAV Publishing House, Inc., 2003.
- ITZHAK, Rabi Shlomo Ben. [Rashi]. *Devarim*. [Trad. Motel Zajac]. Vol.5. São Paulo, Trejger Editores, 1993.
- JAMIESON, Roberto, FAUSSET, A. R. & BROWN, David. *Comentario Exegetico y Explicativo de la Biblia*. [Tomo I: El Antiguo Testamento]. El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1988.
- JOYCE, Paul M. *Ezekiel: A Commentary*. New York and London, T & T Clark International, 2009.
- KAISER, Otto. *Isaiah 1-12*. [Trad. John Bowden]. Philadelphia, The Westminster Press, 1983.
- KEIL, C. F. & DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*. Vol.I. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- LEVINE, Baruch A. *Numbers 21-36*. [The Anchor Bible]. New York, Doubleday, 2000.
- LONG, JR., Jesse C. *1 & 2 Kings*. [The College Press NVI Commentary]. Missouri, College Press Publishing Co., 2002.
- LONGMAN III, Tremper & GARLAND, David E. [Eds.]. *Genesis-Leviticus*. [The Expositor's Bible Commentary]. Grand Rapids, Zondervan, 2008.
- MARTIN, Alfred. *Isaiah: The Salvation of Jehovah*. [Everyman's Bible Commentary]. Chicago, Moody Publishers, 1980.

- MILLER, Stephen R. *Daniel*. [The New American Commentary]. Vol.18. Nashville, B&H Publishing Group, 1994.
- MURPHY, Francesca Aran. *1 Samuel*. [Brazos Theological Commentary on the Bible]. Grand Rapids, Brazos Press, 2010.
- NELSON, Richard Donald. *First and Second Kings*. [Interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching]. Louisville, John Knox Press, 1987.
- NOTH, Martin. *Numbers: A Commentary*. [Trad. James D. Martin]. Philadelphia, The Westminster Press, 1968.
- OSWALT, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 40-60*. [The New International Commentary on the Old Testament]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- PAUL, Shalom M. *Isaiah 40-66: Translation and Commentary*. [Eerdmans Critical Commentary]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- PFEIFFER, Charles F. & HARRISON, Everett F. *The Wycliffe Bible Commentary*. Chicago, Moody Press, 1987.
- PHILLIPS, John. *Exploring Proverbs: An Expository Commentary*. [Vol.2]. Grand Rapids, Kregel Publications, 1996.
- RAD, Gerhard von. *El Libro del Genesis*. [Trad. Santiago Romero]. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982.
- RIDDERBOS, J. *Deuteronomy*. (The Bible Student's Commentary). [Trad. Ed M. van der Maas]. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1984.
- SCHARFSTEIN, Sol. *Torah and Commentary: the Five books of Moses: Translation, Rabbinic and Contemporary Commentary*. New Jersey, Ktav Publishing House, 2008.
- SHERWOOD, Yvonne. *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- SMITH, Gary V. *Isaiah 1-39*. [The New American Commentary]. Nashville, B&H Publishing Group, 2007.
- SMITH, James E. *The Pentateuch*. Missouri, College Press Publishing Co., 1992.
- THOMPSON, J. A. *Deuterônômio: Introdução e Comentário*. São Paulo, Vida Nova e Mundo Cristão, 1982.
- _____. *The Book of Jeremiah*. [The New International Commentary on the Old Testament]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishin Company, 1980.
- VOGT, Peter T. *Interpreting the Pentateuch: An Exegetical Handbook*. Grand Rapids, Kregel Publications, 2009.
- WALTON, John H., MATTHEWS, Victor H. & CHAVALAS, Mark W. *Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento*. Belo Horizonte, Editora Atos, 2003.
- WALTON, John H. & MATTHEWS, Victor H. *The IVP Bible Background Commentary: Genesis-Deuteronomy*. Downers Grove, InterVarsity Press, 1997.
- WALVOORD, John & ZUCK, Roy B. *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament*. Colorado Springs, David C. Cook Publisher, 1983.
- WHYBRAY, Roger Norman. *The Book of Proverbs*. [Cambridge Bible Commentary]. London and New York, Cambridge University Press, 1999.

Concordâncias, Dicionários, Enciclopédias e Léxicos

- BALDICK, Chris. [Ed.]. *Dictionary of Literary Terms*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2008.
- BASKIN, Judith R. [Ed.]. *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2011.
- BECKER, Udo. *Enciclopedia de los Símbolos*. [Trad. José Antonio Bravo]. Agüero, Ediciones Robinbook, 2008.
- BENNER, Jeff A. *Ancient Hebrew Lexicon of the Bible: Hebrew Letters, Words and Roots Defined Within Their Ancient Cultural Context*. College Station, VirtualBookWorm.com Publishing Inc., 2005.
- BEREZIN, Rifka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo, Edusp, 2003.
- BERLIN, Adele & GROSSMAN, Maxine. [Eds.]. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2011.
- BOGAERT, Pierre-Maurice et alii. *Dictionaire Encyclopedique de la Bible*. Turnhout, Brepols Publishers, 2002.
- BOTTERWECK, G. Johannes, RINGGREN, Helmer & FABRY, Heinz-Josef. [Eds.]. *Theological Dictionary of the Old Testament*. [Vols.I-XV]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- BROMILEY, Geoffrey W. *The International Standard Bible Encyclopedia*. [4 Volumes]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- BROWN, Francis, DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. [Trad. Edward Robinson]. Oxford, Clarendon Press, 1951.
- BUDGE, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. [2 Volumes]. London, Harrison and Sons, 1920.
- BUENO, Francisco da Silveira. *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*. [7 Volumes]. São Paulo, Edição Saraiva, 1966.
- BUNSON, Margaret R. *Encyclopedia of Ancient Egypt*. New York, Facts On File, Inc., 2002.
- BURNEY, Charles. *Historical Dictionary of the Hittites*. Lanham, Scarecrow Press, Inc., 2004.
- BUTLER, Trent C. [Ed.]. *Holman Concise Bible Dictionary*. Nashville, B&H Publishing Group, 1997.
- BUTTRICK, George Arthur. [Ed.]. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol.3.[K-Q]. Nashville, Abingdon Press, 1981.
- CALHOUN, Craig J. [Ed.]. *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2002.
- CHAMBERS, Allied. *The Chambers Dictionary*. New Dehli, Allied Publishers, 1998.
- CLARK, Matityahu. *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew: Based on the Commentaries of Samsom Raphael Hirsch*. Jerusalem and New York, Feldheim Publishers, 1999.

- COHN-SHERBOK, Dan. *A Concise Encyclopedia of Judaism*. Oxford, Oneworld Publications, 1998.
- CLINES, David J. A. *Dictionary of Classical Hebrew*. [8 Volumes]. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.
- DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1981.
- DENNIS, Geoffrey W. *The Encyclopedia of Jewish Myth, Magic and Mysticism*. Woodbury, Llewellyn Publications, 2007.
- DOUGLAS, J. D. *The New Bible Dictionary*. London, The InterVarsity Fellowship Press, 1962.
- ’EVEN-ŠOŠĀN, ’Avrāhām. *Hammilōn Heḥādāš*. [3 Volumes]. Y^erūsālayim, hōšā’at qiryat-sēfer, 1997.
- ELIADE, Mircea. [Ed.]. *The Encyclopedia of Religion*. [Vol.9]. New York, Macmillan Publishing Company / London, Collier Macmillan Publishers, 1987.
- FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt Pocket Dictionary Classical Greek*. [Classical Greek-English]. Berlin / Munich, Langenscheidt Publishers, 1988.
- FOHRER, Georg. *Hebrew and Aramaic Dictionary of the Old Testament*. Berlin/London, Walter de Gruyter, 1971.
- FREEDMAN, David Noel. [Ed.]. *Anchor Bible Dictionary*. [6 Volumes]. New York, Doubleday, 1992.
- _____. *Dictionary of the Bible*. [Vol.1.]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- _____. *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000.
- GAGARIN, Michael & FANTHAM, Elaine. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. [Vol.1.]. Oxford and New York, Oxford University Press, 2010.
- GESENIUS, H. W. F. *Gesenius’ Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*. [Trad. Samuel Prideaux Tregelles]. Grand Rapids, Baker Book House, 1992.
- GREEN, J. P. [Ed.]. *A Concise Lexicon to the Biblical Languages*. Indiana, SGP Books, 2007.
- GUILEY, Rosemary Ellen. *The Encyclopedia of Magic and Alchemy*. New York, Infobase Publishing, 2006.
- HARRIS, R. Laird. [Org.]. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. [Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto]. São Paulo, Vida Nova, 1998.
- HARRISON, R. K. [Ed.]. *The New Unger’s Bible Dictionary*. Chicago, Moody Press, 1985.
- HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. Abingdon, Routledge, 2005.
- HASTINGS, James. [Ed.]. *Dictionary of the Bible*. Edinburgh, T&T Clark and Charles Scribner’s Sons, 1963.
- HOLLADAY, William L. [Ed.]. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old*

Testament. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company / Leiden, E. J. Brill, 1988.

JASTROW, Marcus. *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*. New York, The Judaica Press, Inc., 1996.

JENNI, Ernst & WESTERMANN, Claus. [Eds.]. [Trad. Mark E. Biddle]. *Theological Lexicon of the Old Testament*. [3 Volumes]. Peabody, Hendrickson Publishers, Inc., 1997.

KIPFER, Barbara Ann. *Encyclopedic Dictionary of Archaeology*. New York, Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2000.

KITTEL, Gerhard. [Ed.]. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol.II. [A–H]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964.

KITTO, John & ALEXANDER, William Lindsay. *Encyclopedia of Biblical Literature*. [Part 2]. Whitefish, Kessinger Publishing, 2003.

KOEHLER, Ludwig & BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. [Volumes I & 2]. [Trad. M. E. J. Richardson]. Leiden, Brill, 2001.

JONES, Lindsay. [Ed.]. *Encyclopedia of Religion*. [Vol.14]. Detroit, Macmillan Reference USA, 2005.

LANDES, George M. *A Student's Vocabulary of Biblical Hebrew*. [Listed According to Frequency and Cognate]. New York, Charles Scribner's Sons, 1961.

LAWMAN, Denise. *Illustrated Dictionary of Anthropology*. New Dehli, Lotus Press, 2004.

LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. [Eds.]. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. [Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon]. Oxford, Clarendon Press, 1999.

LISOWSKY, Gerhard & ROST, Leonhard. [Eds.]. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

LONGMAN III, Tremper & ENNS, Peter. [Eds.]. *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*. Downers Grove, InterVarsity Press, 2008.

MARKS, Gil. *Encyclopedia of Jewish Food*. New Jersey. John Wiley & Sons, Inc., 2010.

MCDANIEL, Ferris L. *A Reader's Hebrew-English Lexicon of the Old Testament*. Dallas, Author's Edition, 1975.

METZGER, Bruce M. & COOGAN, Michael D. [Eds.]. *The Oxford Companion to the Bible*. Oxford, Oxford University Press, 1993.

MILLER, Madeleine S. & MILLER, J. Lane. *Black's Bible Dictionary*. London, Adam and Charles Black, 1960.

MILLS, Watson E. [Ed.]. *Mercer Dictionary of the Bible*. Georgia, Mercer University Press, 1997.

NETTO, João Paixão & MACHADO, Alda da Anunciação. [Trad.]. *Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo, Edições Loyola, 2003.

NEUSNER, Jacob. *Theological Dictionary of Rabbinic Judaism: Making Connections and Building Constructions*. [Part Two]. Lanham, University Press of America, 2005.

- OSBURN, JR, William. *A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1982.
- PATZIA, Arthur G. & PETROTTA, Anthony J. *Dicionário de Estudos Bíblicos*. [Trad. Pedro Wazen de Freitas]. São Paulo, Editora Vida, 2003.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.
- PIKE, Edgar Royston. *Diccionario de Religiones*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- PUHVEL, Jaan. *Hittite Etymological Dictionary*. Vols. 1/2. Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co., 1984.
- REDFORD, Donald B. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2001.
- REMLER, Pat. *Egyptian Mythology: A to Z*. New York, Infobase Publishing, 2010.
- ROTH, Cecil. *The Standard Jewish Encyclopedia*. Jerusalem, Massadah Publishing Company Ltd., 1958/9.
- RYKEN, Leland, WILHOIT, James C. & LONGMAN III, Tremper. [Eds.]. *Dictionary of Biblical Imagery*. Downers Grove, InterVarsity Press, 1998.
- SANTOS, Amador Ángel Garcia. *Diccionario del Griego Bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*. [Instrumentos para el Estudio de la Biblia | XXI]. Estella, Editorial Verbo Divino, 2011.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. [Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini]. São Paulo, Paulus, 1997.
- SIMPSON, D. P. *Cassell's Latin Dictionary*. [Latin-English & English-Latin]. New York, Macmillan Publishing Company, 1968.
- STUCKRAD, Kocku Von. [Ed.]. *The Brill Dictionary of Religion*. [Trad. Robert R. Barr]. Leiden, Brill, 2006.
- SWEDBERG, Richard. *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. California, Stanford University Press, 2005.
- TENNEY, Merrill C. [Ed.]. *The Zondervan Pictorial Bible Dictionary*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1963.
- UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.
- VANGEMEREN, Willem A. [Ed.]. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. [5 Volumes]. Grand Rapids, Zondervan, 1997.
- WATTS, John D. W. *Lists of Words Occuring Frequently in the Hebrew Bible*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- WERNESS, Hope B. *The Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in Art*. London and New York, The Continuum International Publishing Group, Inc., 2006.
- WINTHROP, Robert H. *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. Westport, Greenwood Press, 1991.

Estudos sobre o Antigo Oriente Médio e o Mundo Bíblico

- AARON, David A. *תנ"ך: Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery*. Leiden, Brill, 2001.
- ALBERTZ, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. [Volume I: From the Beginnings to the End of the Monarchy]. London, SCM Press Ltd., 1994.
- ALBRIGHT, William Foxwell. *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*. [American Oriental Series | Vol.5]. New Haven, American Oriental Society, 1934.
- ALLEN, James P. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- ARMOUR, Robert A. *Gods and Myths of Ancient Egypt*. Cairo, American University in Cairo Press, 2001.
- ARNOLD, Bill T. & BEYER, Bryan. [Eds.]. *Readings from the Ancient Near East: Primary Sources for the Old Testament Study*. Grand Rapids, Baker Academic, 2002.
- ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge and London, Harvard University Press, 1997.
- _____. *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. Madison, University of Wisconsin Press, 2008.
- _____. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. [Trad. Andrew Jenkins]. Cambridge and London, Harvard University Press, 1996.
- ATIYA, Farid. *Ancient Egypt*. Giza, Farid Atiya Press, 2006.
- BECKMAN, Gary & LEWIS, Theodor J. [Eds.]. *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*. Providence, Brown University Press, 2006.
- BEVERESCO, A. & FENOGLIO, A. *Os Mistérios do Antigo Egito*. [Trad. David Jardim Júnior]. Rio de Janeiro, Ediouro, 1985.
- BLENKINSOPP, Joseph. *A History of Prophecy in Israel*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
- BOER, Pieter Arie Hendrik De. [Ed.]. *Oudtestamentische Studiën*. Leiden, Brill, 1943.
- BREAM, H. N. et al. [Ed.]. *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of J. M. Myers*. Philadelphia, Temple University Press, 1974.
- BREASTED, James Henry. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. [First Published in 1912]. New York, Cosimo, Inc., 2010.
- BROWN, Brian. *The Wisdom of Egyptians: Religion of Ancient Egypt, the Book of the Dead, the Wisdom of Hermes Trimegistus, Egyptian Magic and the Book of Thoth*. Charleston, Forgotten Books, 2003.
- BROWN, Suzanne. *Ancient Egypt: A Comprehensive Resource for the Active Study in Ancient Egypt*. Balcatta, R. I. C. Publications Ltd., 1998.
- BUDGE, E. A. Wallis. *Amulets and Talismans*. New York, University Books, Inc., 1968.
- _____. *Egyptian Religion: Egyptian Ideas of the Future Life*. New York, Cosimo, Inc., 2005.

- _____. *From Fetish to God in Ancient Egypt*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2003.
- CHENG, Jack & FELDMAN, Marian H. [Eds.]. *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*. [Culture and History of the Ancient Near East]. Leiden, Brill, 2007.
- CHOURAQUI, André. *Os Homens da Bíblia*. [Trad. Eduardo Brandão]. São Paulo, Companhia das Letras : Círculo do Livro, 1990.
- CHRISTENSEN, Wendy. *Empire of Ancient Egypt*. New York, Chelsea House, 2009.
- CLARK, Rosemary. *The Sacred Magic of Ancient Egypt: The Spiritual Practice Restored*. Woodbury, Llewellyn Publications, 2003.
- COLLON, Dominique. *Near Eastern Seals*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1990.
- COOGAN, Michael D. *The Oxford History of the Biblical World*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1998.
- CRYER, Frederick H. *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- DAM, Cornelis Van. *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*. Winona Lake, Eisenbrauns, 1997.
- DAVID, Ann Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. [Trad. Angela Machado]. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.
- _____. *The Experience of Ancient Egypt*. London and New York, Routledge, 2000.
- DIRINGER, David. *The Book Before Printing: Ancient, Medieval and Oriental*. Mineola, Dover Publications, Inc., 1982.
- DUNAND, Françoise & ZIVIE-COCHE, Christiane. [Trad. David Lorton]. *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Ithaca, Cornell University Press, 2004.
- ERMAN, Adolphe & RANKE, Hermann. *La Civilisation Égyptienne*. Paris, Éditions Payot et Rivages, 1994.
- FARBRIDGE, Maurice H. *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*. [Trübner's Oriental Series]. New York and London, Routledge, 2001.
- FLEMING, Fergus & LOTHIAN, Alan. *Ancient Egypt's Myths and Beliefs*. New York, The Rousen Publishing Group, Inc., 2012.
- FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*. [Trad. Alvaro Cunha]. Santo André, Editora Academia Cristã, 2006.
- _____. *No Tolerance For Tyrants: The Biblical Assault on Kings and Kingship*. Collegeville, The Liturgical Press, 2011.
- GNUSE, Robert Karl. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- GOLDMAN, Shalom. *The Wiles of Woman / The Wiles of Man: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*. New York, State University of New York Press, 1995.
- GOTTWALD, Norman K. *The Politics of Ancient Israel*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.

- GRAVETT, Sandra Lynne, BOHMBACH, Karla Gail, GREIFENHAGEN, Franz Volker & POLASKI, Donald Charles. *An Introduction to the Hebrew Bible: A Thematic Approach*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2008.
- GREEN, Jen. *Egyptians*. New York, The Rosen Publishing Group, Inc., 2010.
- HARRIS, Eleanor L. *Ancient Egyptian Divination and Magic*. Boston, Weiser Books, 1998.
- HEATON, E. W. *Everyday Life in Old Testament Times*. New York, Charles Scribner's Sons, 1956.
- HESS, Richard S. *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey*. Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2007.
- HODEL-HOENES, Sigrid. *Life and Death in Ancient Egypt: Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes*. Ithaca, Cornell University Press, 2000.
- HOFFNER, Harry A. & BECKMAN, Gary M. *Letters from the Hittite Kingdom*. [Writings from the Ancient World | N° 15]. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.
- JEFFERS, Ann. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Leiden, Brill, 1996.
- KANG, Sa-Moon. *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1989.
- KARAVITES, Peter & WREN, Thomas. *Promise-Giving & Treaty-Making Homer and the Near East*. Leiden, E. J. Brill, 1992.
- KARENGA, Maulana. *Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*. New York, Routledge, 2004.
- KAUFMANN, Yehezkel. *A Religião de Israel: Do Início ao Exílio Babilônico*. [Trad. Atílio Cancian]. São Paulo, Editora Perspectiva, 1989.
- _____. *Toledot Ha' Emunah HaYisrae'elit*. Jerusalem, Bialik Institute, 1956.
- KEEL, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. [Trad. Timothy J. Hallett]. New York, Seabury Press, 1978.
- KNUST, Jennifer & VÁRHELYI, Zsuzsanna. [Eds.]. *Ancient Mediterranean Sacrifice*. New York, Oxford University Press, 2001.
- LEXA, François. *La Magie dans l'Égypte Antique*. Paris, Geuthner, 1925.
- LETE, Gregorio del Olmo. *Mitos y Leyendas de Canaan: según la tradición de Ugarit*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981.
- MARSMAN, Hennie J. *Women in Ugarit & Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Leiden, Brill, 2003.
- MASPERO, G. *Études de Mythologie et d'Archéologie Égyptiennes*. Vol.I. Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1893.
- _____. *Manual of Egyptian Archaeology: A Guide to the Studies of Antiquities in Egypt*. Bremen, Europäischer Hochschulverlag GmbH & Co KG, 2009.
- MASSEY, Gerald. *Ancient Egypt: The Light of the World*. Sioux Falls, Nuvision Publications, LLC, 2008.

- MATTHEWS, Victor H. & BENJAMIN, Don C. *Old Testament Parallels: Laws and Stories from Ancient Near East*. New Jersey, Paulist Press, 2006.
- MELLA, Federico A. Arborio. *O Egito dos Faraós: História, Civilização, Cultura*. [Trad. Décio Tadeu Orlandi]. São Paulo, Hemus Editora, 1998.
- MOOREY, P. R. S. *Idols of the People: Miniature Images of Clay in the Ancient Near East*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2003.
- MOSCATI, Sabatino. *The Face of the Ancient Orient: Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times*. Mineola, Dover Publications, Inc., 2001.
- NAYDLER, Jeremy. *Temple of the Cosmos: The Ancient Egyptian Experience of the Sacred*. Rochester, Inner Traditions Bear & Company, 1996.
- NEMET-NEJAT, Karen Rhea. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. Westport, Greenwood Press, 1998.
- NOEGEL, Scott, WALKER, Joel & WHEELER, Brannon. [Eds.]. *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003.
- OESTERLEY, W. O. E. & ROBINSON, Theodore H. *Hebrew Religion: Its Origin and Development*. New York, The Macmillan Company, 1930.
- OPPENHEIM, A. L. *Letters from Mesopotamia*. Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- OSBURN, William. *Ancient Egypt, her Testimony to the Truth of the Bible*. London, Samuel Bagster & Sons, 1846.
- OWUSU, Heike. *Egyptian Symbols*. New York, Sterling Publishing Co., Inc., 2000.
- PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London, British Museum Press, 1994.
- POTTS, D. T. *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*. New Jersey, John Wiley & Sons, 2012.
- PRITCHARD, James B. [Ed.]. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. New Jersey, Princeton University Press, 1955.
- RAWNSLEY, Hardwicke D. *Notes for the Nile: Together with a Metrical Rendering of the Hymns of Ancient Egypt and the Precepts of Ptah Hotep*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2004.
- RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. [Studies in Ancient Oriental Civilization | N° 54]. Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- ROGERSON, J. W. & LIEU, Judith M. [Eds.]. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2006.
- ROMER, John. *The Great Pyramid: Ancient Egypt Revisited*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2007.
- ROSVALLY, M. L. *Urim and Thummim, and Extracts from the Talmud*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2010.
- SCHMIDT, Werner H. *A Fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo, Sinodal, 2004.
- SCHNEIDER, Laurel C. *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. Abingdon, Routledge, 2008.

SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

_____. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

SPENCE, Lewis. *Myths and Legends of Babylonia and Assyria*. [Cosimo Classics]. New York, Cosimo, Inc., 2010.

STAUBLI, Thomas & SCHROER, Silvia. *Body Symbolism in the Bible*. Collegeville, Liturgical Press, 2001.

STURTEVANT, Edgar Howard. *A Hittite Glossary: words of known or conjectured meaning with Sumerian and Akkadian words occurring in Hittite texts*. Pennsylvania, University of Pennsylvania, 2008.

TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2011.

UFFENHEIMER, Benjamin. *Early Prophecy in Israel*. Jerusalem, Magnes Press, 1999.

VAUX, Roland de. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. [Trad. John McHugh]. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

WEITZMAN, Steven. *Song and Story in Biblical Narrative: The History of a Literary Convention in Ancient Israel*. Bloomington, Indiana University Press, 1997.

WENDRICH, Willeke. [Ed.]. *Egyptian Archaeology*. [Blackwell Studies in Global Archaeology]. Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2010.

YAHUDA, A. S. *Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian*. [Part 1]. Whitefish, Kessinger Publishing, 2003.

YASSIF, Eli. *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning*. [Trad. Jacqueline S. Teitelbaum]. Bloomington, Indiana University Press, 1999.

YENER, K. Aslihan & HOFFNER, JR., Harry A. *Recent Developments in Hittite Archaeology and History: Papers in Memory of Hans G. Güterbock*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2002.

Obras Sobre Antropologia e Sociologia

BRYM, Robert J. & LIE, John. *Sociology: Your Compass for a New World*. Boston, Cengage Learning, 2007.

CASSIRER, Ernst & LUKAY, Maureen. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Hamburg, Meiner Verlag, 2006.

COHEN, Abner. *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. California, University of California Press, 1976.

CRAWLEY, Alfred E. *The Tree of Life*. London, Hutchinson & Co., 1905.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e Tabu*. [Trad. Sonia Pereira da Silva]. Lisboa, Edições 70, 1991.

_____. *Símbolos Naturales: Exploraciones en Cosmología*. [Trad. Carmen Criado]. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

DURKHEIM, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie*. Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 1990.

- ERICKSON, Paul A. & MURPHY, Liam Donat. *Readings for a History of Anthropological Theory*. Toronto, University of Toronto Press, 2010.
- FERRANTE, Joan. *Sociology: A Global Perspective*. Boston, Cengage Learning, 2012.
- FRAZER, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York, The Macmillan Company, 1927.
- GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de Passagem*. [Trad. Mariano Ferreira]. Petrópolis, Vozes, 2012.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *A Mentalidade Primitiva*. [Trad. Ivo Storniolo]. São Paulo, Paulus, 2008.
- LEWIS, Ioan M. *Social and Cultural Anthropology in Perspective*. New Jersey, Transaction Publishers, 2003.
- MARETT, R. R. *The Threshold of Religion*. London, Methuen & Co. Ltd., 1914.
- PIERA, Elisenda Ardévol. [Ed.] et al. *Antropología de la Religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona, Editorial UOC, 2003.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Illinois, The Free Press, 1952.
- RADIN, Paul. *Primitive Man as Philosopher*. New York, Dover Publications, 1985.
- RAPPORT, Nigel & OVERING, Joanna. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. New York and London, Routledge, 2000.
- RATNER, Carl. *Vygotsky's Sociohistorical Psychology and Its Contemporary Applications*. New York, Plenum Press, 1991.
- ROBERTS, Keith A. & YAMANE, David. *Religion in Sociological Perspective*. California, Pine Forge Press, 2011.
- STOCKING, George W. *After Tylor: British Social Anthropology*. Madison, University of Wisconsin Press, 1995.
- TURNER, Victor Witter. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press, 1967.
- TYLOR, Edward B. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. [In Two Volumes.]. New York, Henry Holt and Company, 1889.
- WEBER, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. (2 Volumes). [Eds. Guenther Roth & Claus Wittich]. Berkeley, University of California Press, 1978.
- _____. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. [Trad. Talcott Parsons]. New York, Charles Scribner's Sons / London, George Allen & Unwin Ltd., 1930.
- WILK, Stan. *Humanistic Anthropology*. Knoxville, The University of Tennessee Press, 1991.
- WOLFF, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. [Trad. Margareth Kohl]. Philadelphia, Fortress Press, 1974.

Obras Sobre Magia e Religião

- ALBRIGHT, William Foxwell. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1957.
- ALLEN, Douglas. *Structure and Creativity in Religion: hermeneutics in mircea eliade's phenomenology and new directions*. Berlin, Walter de Gruyter, 1978.
- ALTMAN, Nathaniel. *Sacred Water: The Spiritual Source of Life*. New Jersey, Paulist Press, 2002.
- ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. [Trad. Hildegard Feist]. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- BAILEY, Michael David. *Magic and Superstition in Europe: A Concise History from Antiquity to the Present*. Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007.
- BAZÁN, Francisco Garcia. *Aspectos Incomuns do Sagrado*. [Trad. Ivo Storniolo]. São Paulo, Paulus, 2002.
- BLEEKER, C. J. & WIDENGREN, G. [Eds.]. *Historia Religionum: Religions of the Past*. Vol.1. Leiden, Brill, 1969, p.320.
- BOHAK, Gideon. *Ancient Jewish Magic: A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- CINER, P. et alii. *Lo Sagrado: miradas contemporáneas*. San Juan, Editorial Effha, 2008.
- COHEN-ALLORO, Dorit. *Ha-Magyah ve-ha-Kishuf be-Sefer ha-Zohar*. [PhD Thesis]. Jerusalem, Hebrew University, 1989.
- CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. [Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez]. São Paulo, Paulinas, 2001.
- DAVIES, Owen. *Magic: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- DOUGHERTY, Jude P. *The Logic of Religion*. Washington, The Catholic University of America Press, 2003.
- D'SOUZA, Albert. *Studies in Religious Imagination and Symbolism*. New Delhi, Mittal Publications, 2005.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. [Trad. Sonia Cristina Tamer]. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- _____. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. [Trad. Rogério Fernandes]. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- _____. *Patterns in Comparative Religion*. [Trad. Rosemary Sheed]. Lincoln, University of Nebraska Press, 1996.
- FOLEY, Kathleen Garces. [Ed.]. *Death and Religion in a Changing World*. New York, M. E. Sharpe, Inc., 2006.
- GAARDER, Jostein, HELLERN, Victor & NOTAKER, Henry. *O Livro das Religiões*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- GEHMAN, Richard J. *African Traditional Religion in Biblical Perspective*. Woodvale

Grove, East African Educational Publishers Ltd., 2005.

GILHUS, Ingvild Saelid. *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. Abingdon and New York, Routledge, 2006.

GNUSE, Robert Karl. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

GONZÁLES-WIPPLER, Migene. *The Complete Book of Spells, Ceremonies & Magic*. Woodbury, Llewellyn Publications, 1988.

HEXHAM, Irving, ROST, Stephen & MOREHEAD II, John W. [Eds.]. *Encountering New Religious Movements: A Holistic Evangelical Approach*. Grand Rapids, Kregel Publications, 2004.

JOHNSON, Philip. *Apologetics, Mission & New Religious Movements: a holistic approach*. Salt Lake City, Sacred Tribes Academic Press, 2010.

JOHNSTON, Sarah Iles. [Ed.]. *Religions of the Ancient World: A Guide*. Cambridge and London, Harvard University Press, 2004.

LANG, Andrew. *Magic and Religion*. New York and Bombay, Longmans, Green, and Co., 1901.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Whitefish, Kessinger Publishing, 2004.

MASTROCINQUE, Attilio. *From Jewish Magic to Gnosticism*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. [Trad. José Francisco Espadeiro Martins]. Lisboa, Edições 70, 2000.

_____. *Introduction à l'Analyse de Quelques Phénomènes Religieux*. Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1909.

MONTERO, Paula. *Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos*. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_06.htm>.

MUHLESTEIN, Kerry. *Execration Ritual*. [UCLA Encyclopedia of Egyptology]. California, University of California Press, 2008.

NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest S. & FLESHER, Paul Virgil McCracken. [Eds.]. *Religion, Science, and Magic: In Concert and in Conflict*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1989.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *A Magia*. São Paulo, Publifolha, 2001.

READER, Ian & TANABE JR., George J. *Practically Religious: Wordly Benefits and the Common Religion of Japan*. Hawai'i, University of Hawai'i Press, 1998.

SCHÄFER, Peter & KIPPENBERG, Hans G. [Eds.]. *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden, Brill, 1997.

SUMMERS, Montague. *Witchcraft and Black Magic*. Mineola, Dover Publications, 2000.

THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. New York, Oxford University Press, 1997.

TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*.

[First Publication in 1939]. Charleston, Forgotten Books, 2008.

TYSON, Donald. *Ritual Magic: What It Is & How to Do It*. Woodbury, Llewellyn Publications, 2000.

WILGES, Irineu. *Cultura Religiosa: as religiões no mundo*. Petrópolis, Vozes, 1994.

YANCEY, Philip. *Disappointment with God: Three Questions No One Asks Aloud*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1992.

Obras Sobre os Símbolos

CIRLOT, J. E. *A Dictionary of Symbols*. [Trad. Jack Sage]. Mineola, Dover Publications, 2002.

DIEL, Paul. *Los Símbolos de La Biblia: La universalidad del lenguaje simbólico y su significación psicológica*. [Trad. Ligia Arjona]. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

DUPRÉ, Louis K. *Symbols of the Sacred*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

GIRARD, Marc. *Os Símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. [Trad. Benôni Lemos]. São Paulo, Paulus, 1997.

GUÉNON, René. *Symbols of Sacred Science*. [Trad. Henry D. Fohr]. New York, Sophia Perennis, 2002.

JUNG, Carl G. [Ed.]. *Man and His Symbols*. New York, Anchor Press, 1964.

NEVILLE, Robert Cummings. *The Truth of Broken Symbols*. Albany, State University of New York Press, 1996.

RASMUSSEN, David M. *Symbol and Interpretation*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1974.

SCRANTON, Laird. *The Cosmological Origins of Myth and Symbol: from the Dogon and ancient Egypt to India, Tibet, and China*. Rochester, Inner Traditions; Bear & Company, 2010.

STRUCK, Peter T. *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. New Jersey, Princeton University Press, 2004.

SWIATECKA, M. Jadwiga. *The Idea of the Symbol: Some Nineteenth Century Comparisons with Coleridge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

WOMACK, Mari. *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*. Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005.

Bibliografia Geral

ABRAMOWITZ, Leah. *Tales of Nehama: Impressions of the Life and Teaching of Nehama Leibowitz*. Jerusalem, Gefen Publishing House, Ltd., 2003.

ALTER, Robert & KERMODE, Frank. [Orgs.]. *Guia Literário da Bíblia*. [Trad. Raul Fiker]. São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1997.

ASCH, Sholem. *Moisés: O Libertador do Povo Judeu*. [Trad. Flávia Marques Fontes]. Rio de Janeiro, Editora Central Gospel, 2005.

- ‘AZZĀM, ‘Abd al-Rahmān. *The Life of the Prophet Muhammad*. Leicester, International Islamic Publishing House, 1987.
- BAGNATO, Domenica. *The Westcar Papyrus: A Transliteration, Translation and Language Analysis*. Wien, Edition Atelier, 2006.
- BAKER, Alan R. H. *Geography and History: Bridging the Divide*. [Cambridge Studies in Historical Geography]. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- BANDSTRA, Barry L. *Reading the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible*. Wadsworth, Cengage Learning, 2009.
- BARTHOLOMEW, Craig G. & GOHEEN, Michael W. *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story*. Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2004.
- BEN-AMOS, Dan. [Ed.]. *Folktales of the Jews: Tales from Eastern Europe*. Vol.2. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2007.
- BERLIN, Adele, BRETTLER, Marc Zvi & FISHBANE, Michael. [Eds.]. *The Jewish Study Bible: featuring The Jewish Publication Society Tanakh Translation*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2004.
- BLOOMBERG, Jon. *The Jewish World in the Modern Age*. Jersey City, KTAV Publishing House, Inc., 2004.
- BOICE, James Montgomery. *Homens de Deus em Tempo de Crise*. São Paulo, Editora Multiletra, 1996.
- BRANICK, Vincent P. *Understanding the Historical Books of the Old Testament*. New Jersey, Paulist Press, 2011.
- BREASTED, James Henry. *Ancient Times: A History of the Early World*. Boston, Ginn and Company, 1916.
- BRENNER, Athalya. *A Mulher Israelita: Papel Social e Modelo Literário na Narrativa Bíblica*. [Trad. Sylvia Márcia K. Belinky]. São Paulo, Paulinas 2001.
- BRETTLER, Marc Zvi, ENNS, Peter & HARRINGTON, Daniel J. *The Bible and the Believer: How to Read the Bible Critically and Religiously*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2012.
- BRIGHT, John. *A History of Israel*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2000.
- BROWN, John Pairman. *Israel and Hellas*. Vol.3. Berlin, Walter De Gruyter GmbH & Co., 2001.
- BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1999.
- CARPENTER, Eugene & COMFORT, Philip. *Holman Treasury of Key Bible Words*. Nashville, Broadman and Holman Publishers, 2000.
- CHOI, John H. *Traditions at Odds: The Reception of the Pentateuch in Biblical and Second Temple Period Literature*. London, T&T Clark International, 2010.
- CHURCH, F. Forrester. [Ed.]. *The Essential Tillich*. Chicago, The University of Chicago Press, 1999.
- CORNELLI, Gabriele. “*É um Demônio!*”: o Jesus histórico e a religião popular. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1998.
- CORWIN, Carol. *The Prophet and the Pharaoh*. Bloomington, WestBow Press, 2011.

- CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. [Trad. André Cardoso]. Rio de Janeiro, Imago, 1994.
- DANBY, Herbert. [Trad.]. *The Mishnah*. [Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes]. Oxford and New York, Oxford University Press, 1933.
- DAVIS, Craig. *Dating the Old Testament*. New York, RJ Communications, 2007.
- DEUTSCH, Yosef. *Let My Nation Go: A Compilation of Talmudic and Midrashic Sources*. Jerusalem, Feldheim Publishers, 1998.
- DEVER, William G. *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- DRAZIN, Israel. *Maimonides: The Exceptional Mind*. Jerusalem, Gefen Publishing House Ltd., 2008.
- DYKSTRA, Laurel & MYERS, Ched. [Eds.]. *Liberating Biblical Study: Scholarship, Art, and Action in Honor of the Center and Library for the Bible and Social Justice*. [Vol. One]. Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2011.
- EBERLE, Gary. *Dangerous Words: Talking About God in an Age of Fundamentalism*. Boston, Shambhala Publications, Inc., 2007.
- ECO, Umberto. *Interpretation and Overinterpretation: World, History, Texts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- ELIOR, Rachel & SCHÄFER, Peter. [Eds.]. *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- ELLENBOGEN, M. *Foreign Words in the Old Testament: Their Origin and Etymology*. London, Luzac & Co. Ltd., 1962.
- ELLENS, J. Harold. [Ed.]. *Miracles: God, Science, and Psychology in the paranormal*. Westport, Greenwood Press, 2008.
- ELLIS, Donald G. *From Language to Communication*. London and New York, Routledge, 1999.
- EPSTEIN, Isidore. [Ed.]. *Soncino Babylonian Talmud*. London, The Soncino Press, 1961.
- FAULKNER, R.O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. Austin, University of Texas Press, 2001.
- FELDMAN, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. New Jersey, Princeton University Press, 1993.
- FINLAY, Timothy D. *The Birth Report Genre in the Hebrew Bible*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- FONTAINE, Carole R. *Smooth Words: Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002.
- FREUDENTHAL, Gad. [Ed.]. *Science in Medieval Jewish Cultures*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- FREUND, Richard A. *Digging Through the Bible: Modern Archaeology and the Ancient Bible*. Plymouth, Roman & Littelfield Publishers, Inc., 2010.

- FROMM, Erich. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*. New York, Grove Press, 1957.
- FRYE, Northrop. *O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*. [Trad. Flávio Aguiar]. São Paulo, Boitempo, 2004.
- GARMUS, Ludovico. [Ed.]. *Diabo, Demônio e Poderes Satânicos*. [Série Estudos Bíblicos]. Petrópolis, Editora Vozes, 2002.
- GETZ, Gene A. *Elijah: remaining steadfast through uncertainty*. Nashville, B&H Publishing Group, 1995.
- GINEX, Nicholas P. *Future of God Amen: A Call to Daughters and Sons of God*. Bloomington, Xlibris Corporation, 2009.
- GINSBURG, Ruth [Ed.] et alii. *New Perspectives on Freud's Moses and Monotheism*. Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co., 2006.
- GRABBE, Lester L. [Ed.]. *Israel in Transition 2: From Late Bronze II to Iron IIA (C. 1250-850 BCE): The Texts*. New York and London, T&T Clark International, 2010.
- GRENZ, Stanley J. & FRANKE, John R. *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.
- GUGLIOTTO, Lee J. *Handbook for Bible Study*. Hagerstown, Review and Herald Publishing Association, 2000.
- GUTIERREZ, M. L. *The Bible Dilemma: Historical Contradictions, misquoted statements, failed prophecies and Oddities in the Bible*. Indianapolis, Dog Ear Publishing, 2009.
- HALLÉVI, Juda. *Le Livre du Kuzari*. [Trad. M. Ventura]. Paris, Les Éditions Rieder, 1932.
- HART, James D. *The Oxford Companion to American Literature*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1995.
- HART, Jonathan. *Northrop Frye: The Theoretical Imagination*. London, Routledge, 1994.
- HENDEL, Ronald. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2005.
- HOFFMANN, Matthias Reinhard. *The Destroyer and the Lamb*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- HOLDSWORTH, John. *Lies, Sex and Politicians: Communicating the Old Testament in Contemporary Culture*. London, SCM Press, 2010.
- HOSKIN, Geoffrey & SCHÖPFLIN, George. [Eds.]. *Myths and Nationhood*. New York, Routledge, 2013.
- HYLAND, Paul, GOMEZ, Olga & GREENSIDES, Francesca. *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader*. London and New York, Routledge, 2003.
- HORNSEY, Ian S. *A History of Beer and Brewing*. Cambridge, RSC Publishing, 2003.
- HUFFMON, H. B., SPINA, F. A. & GREEN, A. R. W. [Eds.]. *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*. Winona Lake, Eisenbrauns, 1983.
- JASNOW, Richard & ZAUZICH, Karl-Theodor. [Eds.]. *The Ancient Egyptian Book of*

- Thoth*. [Volume 1: Text]. Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 2005.
- JOHNSON, Barbara. *Moses and Multiculturalism*. Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2010.
- KAISER, JR., Walter C. *A History of Israel: From the Bronze Age Through The Jewish Wars*. Nashville, Broadman and Holman Publishers, 1984.
- KELLY, Robert L. & THOMAS, David Hurst. *Archaeology*. Boston, Cengage Learning, 2012.
- KHALIDI, Tarif. [Trad.]. *The Qur'an*. New York, Viking Penguin, 2008.
- KIRSCH, Jonathan. *Moses: A Life*. New York, Random House LLC, 2009.
- KLING, David W. *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2004.
- KOSMALA, Hans. *Studies, Essays and Reviews*. Cheltenham, Brill Archive, 1978.
- LEE, Jung Young. *Marginality: The Key to Multicultural Theology*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1995.
- LOCKYER, Herbert. *All the Miracles of the Bible*. Grand Rapids, Zondervan, 1961.
- LUCKERT, Karl W. *Egyptian Light and Hebrew Fire: Theological and Philosophical Roots of Christendom in Evolutionary Perspective*. Albany, State University of New York Press, 1991.
- MAIMONIDES, Moses. *The Guide for the Perplexed*. [Trad. M. Friedländer]. London, George Routledge & Sons Ltd; New York, E. P. Dutton & Co, 1910.
- MALIN, Irving. *William Faulkner: An Interpretation*. California, Stanford University Press, 1965.
- MARTÍNEZ, Florentino García & TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls*. [Study Edition]. Vol.2. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- MASPERO, G. *Popular Stories of Ancient Egypt*. [Trad. A. S. Griffith]. New York, G. P. Putnam's Sons / London, H. Grevel & Co., 1915.
- MATT, Daniel C. [Trad.]. *The Zohar*. Stanford, Stanford University Press, 2004.
- MEIER, Levi. *Moisés: o príncipe, o profeta*. São Paulo, Madras Editora Ltda, 2001.
- MEIER, Samuel A. *Themes and Transformations in Old Testament Prophecy*. Downers Grove, InterVarsity Press, 2009.
- MICKELSEN, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972.
- MOORE, Megan Bishop & KELLE, Brad E. *Biblical History and Israel's Past: The Changing Study of the Bible and History*. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011.
- MORGAN, Michael A. [Trad.]. *Sepher Ha-Razim: The Book of the Mysteries*. [Pseudepigrapha Series 11 | Texts and Translations 25 | Society of Biblical Literature]. California, Scholars Press, 1983.
- MOYER, Ian S. *Egypt and Limits of Hellenism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- NEUSNER, Jacob. *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument In Fourth*

- Century Iran*. Leiden, E. J. Brill, 1971.
- NORTH, Robert. *Archeobiblical Egypt*. Roma, Gregorian & Biblical Press, 1967.
- NÖTH, Winfried. *Handbook of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press, 1995.
- OOSTHUIZEN, Gerhardus C. *The Healer-Prophet in Afro-Christian Churches*. Leiden, E. J. Brill, 1992.
- OVERHOLT, Thomas W. *Channels of Prophecy: the social dynamics of prophetic activity*. Minneapolis, Fortress Press, 1989.
- PARDES, Ilana. *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- PLEINS, J. David. *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.
- POLLIACK, Meira. *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation: A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries CE*. Leiden, E. J. Brill, 1997.
- PONESSA, Joseph & MANHARDT, Laurie Watson. *Moses and the Torah*. Steubenville, Emmaus Road Publishing, 2007.
- PROENÇA, Eduardo de. [Org.]. *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo, Fonte Editorial, 2005.
- PROVAN, Iain, LONG, V. Philips & LONGMAN III, Tremper. *A Biblical History of Israel*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2003.
- RAD, Gerhard Von. *Old Testament Theology*. Vol.I. [The Old Testament Library]. Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.
- RAPAPORT, Samuel. *Tales and Maxims From the Midrash*. [First Publication in 1907]. Charleston, Forgotten Books, 2008.
- REISNER, Noam. *Milton and the Ineffable*. Oxford, Oxford University Press, 2009.
- RINGER, Fritz. *Max Weber: An Intellectual Biography*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2004.
- ROSEN, Brenda. *The Mythical Creatures Bible: The Definitive Guide to Legendary Beings*. New York, Sterling Publishing Company, 2009.
- ROBERTSON, John G. *Robertson's Words for a Modern Age: A Cross Reference of Latin and Greek Combining Elements*. Brunswick, Senior Scribe Publications, 1991.
- RYKEN, Leland. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*. Grand Rapids, Baker Academic, 2006.
- SAILHAMER, John H. *Biblical Archaeology*. Grand Rapids, Zondervan, 1998.
- SCHÄFER, Peter & DAN, Joseph. [Eds.]. *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After: proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.
- SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. [Trad. Benôni Lemos]. São Paulo, Paulus / Teológica, 2004.
- SHERWIN, Byron L. *In Partnership with God: Contemporary Jewish Law and Ethics*.

Syracuse, Syracuse University Press, 1990.

SHINOBU, Kitayama & COHEN, Dov. [Eds.]. *Handbook of Cultural Psychology*. New York, The Guilford Press, 2007.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia Como Literatura*. [Série: Ferramentas Bíblicas]. São Paulo, Edições Loyola, 2007.

SMITH, John Arthur. *Music in Ancient Judaism and Early Christianity*. Farnham and Burlington, Ashgate Publishing Limited, 2011.

SOULEN, Richard N. & SOULEN, R. Kendall. *Handbook of Biblical Criticism*. Louisville, Westminster John Knox Press, 2011.

SPARKS, Kenton L. *The Pentateuch: An Annotated Bibliography*. Grand Rapids, Baker Books Publishing, 2002.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político y Tratado Político*. [Traducción y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván]. Madrid, Editorial Tecnos S.A., 1985.

STEFON, Matt. [Ed.]. *Judaism: History, Belief, and Practice*. [The Britannica Guide to Religion]. New York, Britannica Educational Publishing / Rosen Educational Services, LLC, 2012.

STERN, Josef. *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments (Ta'amei Ha-Mitzvot)*. Albany, State University of New York Press, 1998.

TEICHTHAL, Yissakhar Shlomo. *אם הבנים שמוחה. Em Habanim Semeha: Restoration of Zion as a Response During the Holocaust*. Hoboken, KTAV Publishing House, Inc., 1999.

TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York, Harper & Row, 1957.

TRÍAS, Eugenio. *La Edad del Espíritu*. Barcelona, Editorial Debolsillo, 2006.

TROTH, William A. *The Milk and Honey Man. Happened to Them...Written for Us*. Enumclaw, WinePress Publishing, 2010.

ULMER, Rivka. *Egyptian Cultural Icons in Midrash*. Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co., 2009.

VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de Demonologia*. São Paulo, Fonte Editorial, 2011.

WALTKE, Bruce K. & M. O'CONNOR. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Eisenbrauns Inc., 1990.

WEBER, Max. *Ancient Judaism*. New York, Simon and Schuster, 1952.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo, Sinodal / São Paulo, Paulus, 1998.

WEST, M. L. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2003.

WESTERMANN, Claus. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Ed. Academia Cristã Ltda, 2005.

WHALEY, Vernon M. *Called to Worship: The Biblical Foundations of Our Response to God's Call*. Nashville, Thomas Nelson, Inc., 2009.

- WILSON, Alan & BLACKETT, Baram. *Moses in the Hieroglyphs*. Bloomington, Trafford Publishing, 2006.
- WILSON, Penelope. *Sacred Signs: Hieroglyphs in Ancient Egypt*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2003.
- WOOD, Julia. *Interpersonal Communication: Everyday Encounters*. Boston, Cengage Learning, 2009.
- WOODS, Edward. *The 'Finger of God' and Pneumatology in Luke-Acts*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.
- WOZNIUK, Vladimir. *Enemies from the East?: V. S. Soloviev on Paganism, Asian Civilizations, and Islam*. Evanston, Northwestern University Press, 2007.
- WRIGHT, Allen. *The Book: Why the First Books of the Bible Were Written and Who They Were Written For*. Bloomington, iUniverse, 2013.
- WRIGHT, J. Edward. *The Early History of Heaven*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2000.
- WRIGHT, JR., Jeremiah A. & BIRCHETT, Colleen. *Africans Who Shaped Our Faith: A Study of 10 Biblical Personalities*. Chicago, Urban Ministries, Inc., 1995.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, University of Washington Press, 1996.
- ZAKKAR, Zion. *No More Stuttering, No More Stammering*. Bloomington, Xlibris, 2010.
- ZUCK, Roy B. *Basic Bible Interpretation: A Practical Guide to Discovering Biblical Truth*. Colorado, David C. Cook Publishing, 2002.